Meister Eckhart

Întrebări pariziene

și alte scrieri

Ediție bilingvă

Biblioteca medievală
POLIROM

Meister Eckhart

Întrebări pariziene

şi alte scrieri

Prologurile, Întrebări pariziene,
Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin,
Tratat asupra Rugăciunii Domnești,
Predica de Paște din anul 1294

Ediție bilingvă

Traducere din limba latină, introducere, indici,
glosar și note explicative de Daniel Fărcaș

POLIROM
2013

© 2013 by Editura POLIROM, pentru ediţia în limba română

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-3746-1
ISBN PDF: 978-973-46-3747-8
ISBN print: 978-973-46-3532-0

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: Miniaturist francez necunoscut, *Arborele lui Iesei* (circa 1130, detaliu)

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată în colaborare cu elefant.ro

Tabitei şi Anastasiei-Estera

Introducere

Lucrarea de faţă cuprinde texte fundamentale alese din opera latină a lui Meister Eckhart. Am selectat aceste texte cu intenţia precisă de a pune la dispoziţia cititorului un instrument adecvat în limba română pentru înţelegerea gândirii sistematice a lui Meister Eckhart şi mai ales a ontologiei sale. Întrucât aceste lucrări au fost destinate unui auditoriu universitar, ele prezintă avantajul unei expuneri sistematice a conceptelor şi pot fi folosite ca un bun instrument de interpretare a altor scrieri eckhartiene, adresate adesea unor medii exclusiv confesionale, în care prezenţa conceptelor clare ale gândirii sale este camuflată frecvent de eleganţa stilistică.

Unele dintre textele selectate ilustrează perioada de maturitate a gândirii eckhartiene, cu cele două celebre definiţii ale lui Dumnezeu – una ontologică („fiinţa este Dumnezeu”; vezi *Prologurile*) şi cealaltă ţinând de problema nefiinţei şi a inteligenţei („Dumnezeu este înţelegere”; *vezi Întrebările pariziene*). Acestea din urmă au fost redactate şi disputate la Universitatea din Paris. La acestea am adăugat câteva texte redactate şi/sau profesate la Paris şi care aparţin, prin urmare, perioadei de formare a lui Eckhart (*Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin*; *Tratatul asupra Rugăciunii Domneşti*; *Predica de Paşte din anul 1294*). În ce priveşte *Prologurile*, ele prefaţează întregul sistem eckhartian şi introduc cei trei versanţi ai operei sale (propoziţiile, întrebările şi comentariile). Tratatele dedicate propoziţiilor nu s-au păstrat (de altfel, nu există nici o dovadă că au fost scrise). Dintre întrebări s-au păstrat doar cinci disputate (pe care le-am inclus în acest volum). De asemenea, din „opera

comentariilor” s-au păstrat numeroase predici germane şi latine şi câteva comentarii biblice (la *Geneză*, la *Exod*, la *Evanghelia după Ioan*, la *Înţelepciunea lui Isus Sirah*, la Cartea *Înţelepciunii lui Solomon*, precum şi câteva paragrafe din comentariul la *Cântarea Cântărilor*).

Textul de bază l-a constituit ediţia germană a operei lui Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, mai precis: LW I, pp. 129-132 (*Tabela prologurilor*), pp. 148-165 (*Prologul general la Opera tripartită*), pp. 166-182 (*Prologul la Opera propoziţiilor*), pp. 183-184 (*Prologul la Opera comentariilor*); LW V, pp. 37-48 (*Întrebarea I*), pp. 49-54 (*Întrebarea II*), pp. 55-71 (*Întrebarea III*), pp. 72-76 (*Întrebarea IV*), pp. 77-83 (*Întrebarea V*), pp. 89-99 (*Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin*), pp. 109-129 (*Tratatul asupra Rugăciunii Domneşti*), pp. 136-148 (*Predica de Paşte din anul 1294*).

În tot cuprinsul volumului am tradus în limba română titlurile operelor eckhartiene cu intenţia de a face lectura cât mai cursivă. Excepţie fac notele, unde referinţele la aceste opere urmează titlurile originale menţionate în secţiunea „Sigle şi abrevieri”, alături de alte surse clasice sau lucrări exegetice pe care le-am abreviat. Pe lângă textul latin şi traducerea însoţită de note explicative, volumul cuprinde un tabel cronologic, un indice de autori citaţi, un indice biblic, un glosar eckhartian trilingv, dar şi un studiu critic şi o bibliografie care inventariază atât principalele ediţii ale operei lui Eckhart, cât şi cele mai importante lucrări exegetice dedicate operei sale. Pentru autorii antici şi medievali la care face referire Eckhart, am folosit identificările operate deja de K. Weiss (LW, I), B. Geyer, Erich Seeberg şi Loris Sturlese (LW, V) – preluate, de altfel, de toate traducerile moderne ale operei lui Eckhart –, precum şi cele operate de F. Brunner (OLME, 1), É. Zum Brunn, É. Wéber şi A. de Libera (*MEPa*). Pentru întocmirea cronologiei, ne-am raportat la lucrările lui A. de Libera (*Eckhart, Suso, Tauler*, Bayard, Paris, 1996) şi Kurt Ruh (*Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, C.H. Beck, München,

1986), dar mai ales la cercetările recente ale lui Kurt Flasch (*Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, C.H. Beck, München, 2010), care completează o parte dintre lacunele privitoare la viaţa şi opera magistrului turingian.

Parantezele drepte marchează emendările din ediţia de referinţă, iar cele unghiulare adăugirile traducătorului, indispensabile pentru comprehensiunea textului. Pentru referinţele biblice, am preferat abrevierile folosite de editorii români ai *Septuagintei* (Polirom, Iaşi, 2004-2011). În text, acolo unde autorul a citat explicit numărul capitolului unei cărţi a Scripturii, am adăugat şi numărul versetului, iar în pasajele în care această trimitere lipsea din original, am plasat-o exclusiv în notă.

Domnului Olivier Abel (profesor la Institut Protestant de Théologie şi la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) i se cuvin mulţumiri pentru amabilitatea cu care a acceptat să supervizeze cercetările mele în cursul stagiului de documentare pe care l-am efectuat în bibliotecile pariziene. Prietenilor mei din oraşul luminilor (Ioan şi Anda Fărcuţa; Corneliu, Neli şi Nicole Candreanu; Iosif şi Loredana Frenţiu) le mulţumesc pentru felul în care au ştiut să deconspire reflexele mistice camuflate nu de puţine ori în cotidianul sprijinului pe care mi l-au oferit cu atâta generozitate. Dianei Dumbrăvean îi sunt recunoscător pentru ajutorul bibliografic. Tabitei şi fiicei noastre, Anastasia, le mulţumesc pentru că mi-au fost aproape în răstimpul realizării acestei lucrări. Cercetările care au ca rezultat publicarea acestei cărţi au fost finanţate prin programul de studii postdoctorale POSDRU 61104 al Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca. Sunt recunoscător Editurii Polirom pentru disponibilitatea de a include prezenta versiune printre volumele colecţiei „Biblioteca medievală”.

În continuare, oferim cititorului o prezentare sinoptică a textelor reunite în volum.

Prologurile

Tabela prologurilor la Opera tripartită

Tabela prologurilor (§ 1) constituie un preambul pentru *Prologul general* (§ 8-22) şi pentru *Prologul la Opera propoziţiilor*, prezentând structura celor două texte în cinci capitole (*interponuntur quinque capitula*), care ar constitui aşadar o singură lucrare. Cu toate acestea, seria prologurilor, în varianta pe care o prezentăm aici, nu este epuizată de *Prologurile* menţionate. La acestea se adaugă *Prologul la Opera comentariilor*, cu cele două versiuni ale sale. Graţie *Prologurilor*, cititorul este introdus în atmosfera textelor eckhartiene ca într-un edificiu teoretic ce se constituie într-un sistem filosofic articulat. Încă de la începutul *Tabelei*, înţelegem că acesteia îi urmează *Prologul general la Opera tripartită*, urmat, la rândul său, de „cinci capitole", succedate de *Comentariul la Cartea Genezei*. Este lesne de înţeles de ce primul comentariu biblic, în succesiunea comentariilor, este cel la *Geneză*, tocmai din *Tabela prologurilor*, § 2 (care face referire la „cel de-al patrulea capitol" – adică *Prologul general*, § 12), în care se comentează textul biblic de la începutul *Genezei*, referitor la creaţia *in principio*. În orice caz, este limpede că autorul îşi doreşte să recreeze cognitiv lumea pornind de la principii şi ca şi cum el însuşi s-ar situa „*în* început" sau „*în* principiu", aşadar în creuzetul plăsmuirii lumii. Din această perspectivă, întregul sistem eckhartian este o recreare a lumii la nivel inteligibil şi cognitiv.

Structura

Textul din *Tabela prologurilor* prezintă deci, în manieră succintă, structura unei părţi din *Prologul general* (aşadar § 8-22), respectiv *Prologul la Opera propoziţiilor*, în ansamblul său (fără să le menţioneze

cu aceste nume), pe care le concepe ca pe o singură lucrare. De asemenea, *Tabela prologurilor* pare să rezerve titlul de *Prolog general* primelor paragrafe ale textului pe care îl cunoaştem noi sub acelaşi nume (*Prologul general*, § 1-7), precizând de la început că, „între *Prologul general la <Opera> tripartită*, aşezat la început, şi *Comentariul la Geneză* se interpun cinci capitole”. Structurată în doar patru paragrafe (§ 1-4), *Tabela prologurilor* nu face decât să prezinte structura celor două texte mai sus menţionate, pe care le împarte în cinci capitole. „Cel dintâi capitol” (*primum capitulum*; § 1) se referă la § 8-11 din *Prologul general*, distingând între termenii generali şi termenii determinaţi prin gen, specie etc. (de fapt, în *Prologul general* se face distincţie între termenii generali şi accidente), dar şi între superior şi inferior. După descrierea din *Tabela prologurilor* (§ 1), al doilea capitol se referă la § 12 din *Prologul general*, care oferă câteva argumente pentru strania propoziţie *esse est deus* (răsturnare a propoziţiei tomiste *deus est esse*). Al treilea capitol (§ 2) este § 13 al *Prologului general*, care formulează prima întrebare – cea referitoare la existenţa lui Dumnezeu – şi îi schiţează un răspuns. Capitolul al patrulea (§ 2) anticipează § 14-19 din *Prologul general*, care sunt paragrafe rezervate primei autorităţi, şi anume: „La început, Dumnezeu a creat cerul şi pământul” (*in principio creavit deus caelum et terram*), subliniind valoarea locativă (nu temporală) a sintagmei *in principio*. Al cincilea capitol (§ 3-4) se referă la *Prologul la Opera propoziţiilor*, care dezvoltă teza *esse est deus*. *Tabela prologurilor* este aşadar un preambul al celorlalte prologuri sau un prolog la prologuri.

Problemele

Majoritatea temelor eckhartiene sunt menţionate sintetic în *Tabela prologurilor.* Este vorba despre distincţia dintre termenii generali – adică abstracţi –, precum *esse*, *unitas*, *veritas*, *bonitas*, şi termenii concreţi, precum *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*. În mod evident, în discuţie sunt statutul

transcendentaliilor şi convertibilitatea lor, dar şi concepţia esenţialistă a magistrului turingian. Apoi, sunt introduse „prima propoziţie” (*prima propositio*), „prima întrebare” (*quaestio prima*) şi „prima autoritate” (*prima auctoritas*) din sfântul canon, care, aşa cum se va vedea în *Prologul general* (§ 11), sunt – în însăşi concepţia lui Eckhart – elemente de bază care îi jalonează opera. Aşadar, *Tabela prologurilor* prezintă propoziţia „Fiinţa este Dumnezeu”/*esse est deus* („prima propoziţie”), întrebarea „dacă Dumnezeu este”/*utrum deus sit* („prima întrebare”) şi textul biblic „În început, Dumnezeu a creat cerul şi pământul”/*in principio creavit deus caelum et terram* („prima autoritate”), care sunt constante ale demersurilor eckhartiene.

De o atenţie deosebită se bucură autoritatea biblică *in principio*, precizându-se că Dumnezeu nu creează prin intermediari; că el nu creează în afara sa, ci în sine însuşi, cunoscând totul – în mod providenţial – tocmai înăuntrul său; că el creează totodată în prezent, aşadar nu doar „la început” (*in principio*), ci şi „în început” (*in principio*); că Dumnezeu operează într-o simultaneitate a trecutului şi prezentului.

Propoziţia „Fiinţa este Dumnezeu” (*esse est deus*) oferă prilejul unei noi referiri la transcendentalii, dar mai ales cadrul pentru o nouă distincţie: între transcendentalii (fie abstracte – *esse*, *veritas*, *unitas* –, fie concrete – *ens*, *verum*, *unum*) şi termenii care se referă la lucrurile individuale (*ens hoc*, *verum hoc*, *unum hoc*). În fond, folosindu-se de un fragment din Aristotel (*Despre interpretare*, 10, 19 b 15-20), Eckhart operează aici distincţia fundamentală între predicatele de tipul *tertium adiacens* (al treilea element al propoziţiei), care nu angajează existenţa vreunui referent real (ca în propoziţia „Acesta este un om” sau „Aceasta este o piatră” sau „Martin este om” sau „Trandafirul este roşu”), şi predicatele de tipul *secundum adiacens* (al doilea element al propoziţiei), adică predicatele existenţiale, care angajează fiinţa lucrurilor denumite de către subiect. Important este esenţialismul gândirii eckhartiene implicat în

această distincţie, căci universaliile (*communia*), dacă nu sunt urmate de termeni care precizează individuaţia (*hoc* sau *illud*), sunt, pentru el, predicate de tipul *secundum adiacens*, deci existenţiale. Aşadar, ele nu denumesc posibilităţi, ci realităţi universale în act. Prin urmare, existenţa nu este angajată în mod necesar de individuaţie. Din acest motiv, propoziţia *esse est deus* este justificată ca o afirmare a plenitudinii divine (§ 4). Numai Dumnezeu este şi poate fi numit în sens propriu fiinţare, unu, adevărat, bun (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*). El este şi fiinţă, şi unitate, şi adevăr, şi bine în mod efectiv, în vreme ce marca individualităţii *hoc et hoc* nu adaugă nimic lucrurilor. Pe această doctrină esenţialistă a construit Eckhart teoria mistică a creaţiei *în* Dumnezeu, adică *in principio*, potrivit căreia lucrurile nu există cu adevărat decât în Dumnezeu; în afara lui ele nu sunt decât „un pur neant”/*unum purum nichil* (vezi critica condamnării tezelor eckhartiene în cursul procesului de la Köln: *Procesul de la Köln, I*, IV (*Predici*), art. 15, § 73, LW V, p. 225; *Procesul de la Köln, II*, art. 43, LW V, p. 240; vezi şi sursa principală a acestor condamnări: *Predica germană 4*, DW I, p. 69, 8: *Alle crêatûren sint ein lûter niht*). Şi tot pe această doctrină a universalului se sprijină opoziţia eckhartiană dintre *esse est deus* şi teza neantului creatural (numai Dumnezeu este cu adevărat, pentru că numai transcendentaliile sunt; în schimb, individualele nu sunt decât un pur neant, deci afirmaţiile referitoare la ele nu angajează în mod necesar predicaţia existenţială).

Tabela prologurilor se încheie cu precizarea că o asemenea opţiune teoretică nu distruge fiinţa individualelor, ci o întemeiază (*non destruimus nec tollimus esse rerum, sed constituimus*).

Prologul general la Opera tripartită

Importanţa textului rezidă în faptul că introduce sintetic câteva dintre temele fundamentale ale eckhartismului, abia menţionate în *Tabela prologurilor* şi dezvoltate pe larg de-a lungul operei magistrului turingian.

De asemenea, *Prologul general* ne arată încă o dată că mistica lui Eckhart este una sistematică, întrucât *Opera tripartită* se dezvoltă după coordonatele: *Opera propoziţiilor*, *Opera întrebărilor* şi *Opera comentariilor*, dintre care ultimele două se sprijină pe cea dintâi (§ 11). Astfel, *Opera propoziţiilor* oferă temeiurile oricărui demers subsecvent. Pornind de la propoziţiile scurte şi uşoare sau clare (*breves et faciles*, § 2), se explică până şi cele mai obscure şi mai dificile pasaje (*etiam obscura et difficilia*). Totuşi, Eckhart precizează că unele dintre propoziţiile, chestiunile şi comentariile sale pot părea la prima vedere bizare, îndoielnice sau false (*monstruosa, dubia aut falsa*), însă celui care le cercetează cu subtilitate şi grijă îi vor părea clare (§ 7). Tema obscurităţii propriilor afirmaţii l-a preocupat îndelung pe Eckhart, care, la sfârşitul *Cărţii consolării divine*, se arată conştient că afirmaţiile sale sunt susceptibile de a scandaliza (*cf. Cartea consolării divine*, DW V, p. 60, 5-18). De asemenea, răspunzând acuzaţiilor care i-au fost aduse în cursul procesului de la Köln, Eckhart vorbeşte despre inabilitatea şi „scurtimea” intelectului acuzatorilor săi (*Procesul de la Köln II*, LW V, § 146, p. 353).

Structura

Metodologia, structura şi scopul acestei scrieri sunt anunţate în primele două paragrafe (§ 1-2). În § 3, Eckhart enumeră cele trei mari diviziuni ale sistemului său: *Opera propoziţiilor generale*, *Opera întrebărilor* şi *Opera comentariilor biblice*. *Operei propoziţiilor* îi sunt rezervate două paragrafe (§ 3-4), iar *Opera întrebărilor* este descrisă pe scurt în § 5, unde magistrul turingian propune ca model structura adoptată de Toma din Aquino în *Summa*, precizând totuşi că opera va reuni doar chestiunile pe care a avut ocazia să le dispute sau cele asupra cărora a conferenţiat. În ce priveşte *Opera comentariilor*, Eckhart arată că ea va cuprinde, alături de comentariile la câteva dintre cărţile Bibliei, şi *Opera predicilor* (§ 6).

Următorul paragraf (§ 7) conţine precizări metodologice care interesează în ansamblu *Opera tripartită*.

Următoarele trei paragrafe aduc precizări suplimentare, indispensabile pentru înţelegerea demersului eckhartian din cele trei opere diferite. Mai întâi, Eckhart opune termenii generali (*esse*, *unitas*, *sapientia*, *bonitas*) accidentelor, care au fiinţă doar în măsura în care se află într-un subiect sau substrat. Fiinţa şi termenii convertibili cu aceasta sunt anteriori şi, deci, superiori lucrurilor (§ 8). A doua precizare se referă la faptul că tot ceea ce este anterior şi superior afectează realităţile posterioare şi inferioare, fără să fie susceptibile de a suferi, la rândul lor, vreo afectare din partea celor din urmă. Altfel spus, transcendentalul rămâne indivizibil în sine şi este bogat prin sine (*cf. Cartea despre cauze*, XX [XXI], 162). Mai precis, orice realitate inferioară (şi, deci, individuată, adică aflată în spectrul diviziunii şi al multiplicităţii), se află indiviză în realitatea superioară, adică în cauza primă (§ 10). A treia precizare se referă la raportul dintre cele trei secţiuni care compun *Opera tripartită*: de *Opera propoziţiilor* depind celelalte două. Caracterul sistematic al *Operei tripartite* este pus încă o dată în evidenţă de faptul că *Opera propoziţiilor* este înţeleasă ca sistem de teze axiomatice pe care se sprijină orice demers subsecvent (§ 11).

Următoarele paragrafe (§ 12-19) se referă la fiecare dintre cele trei subdiviziuni ale *Operei tripartite*. Aşadar, Eckhart enunţă prima propoziţie din *Opera propoziţiilor*, anume „Fiinţa este Dumnezeu” (§ 12). Apoi se referă la prima întrebare din *Opera întrebărilor*, anume „Dacă Dumnezeu este” (§ 13). În cele din urmă, enunţă prima autoritate scripturistică, anume „La început Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul” (§ 14-15), precizând mai întâi că actul creaţiei – acela de a conferi fiinţă oricărui lucru îi aparţine lui Dumnezeu, care creează fără intermediar (§ 16) şi, în al doilea rând, subliniind sensul locativ al sintagmei *in principio* („în început” sau „în principiul” etern al lucrurilor), astfel încât fiinţa

(Dumnezeu) este receptaculul creaţiei sale (§ 17); apoi arată că Dumnezeu creează perpetuu, întrucât nu se află în timp, ci dincolo de orice succesiune (§ 18); în al patrulea rând, arată că actul creaţiei se sfârşeşte acolo unde începe, tocmai pentru că survine dincolo de orice diferenţiere temporală reală între un început şi un sfârşit (§ 19); cele patru precizări referitoare la prima autoritate din *Opera comentariilor* sunt rezumate în § 20-21. Întregul demers se încheie cu un paragraf concluziv în care Eckhart arată că întregul edificiu teologic se sprijină pe cea dintâi propoziţie (*esse est deus*).

Problemele

Eckhart discută statutul termenilor generali, precum *esse*, *unitas*, *veritas*, *sapientia*, *bonitas* etc. (§ 8), pe care, în acest context, le opune accidentelor. Desigur, termenul privilegiat în ordinea transcendentaliilor este *esse*. Alături de teza fundamentală a ontologiei eckhartiene, *esse est deus*, afirmaţia lui Eckhart potrivit căreia fiinţa însăşi (*ipsum esse*) se raportează nemijlocit (*immediate*) la orice lucru precum actul la forma pe care o actualizează este neliniştitoare. Dacă fiinţa nu este Dumnezeu, atunci lucrurile create îşi au fiinţa de la altceva, iar nu de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu este Creator (§ 12). Este, aşadar, pentru Eckhart, fiinţa divină totuna cu fiinţa lucrurilor pe care le creează? Vladimir Lossky arată că, în realitate, Eckhart distinge între fiinţa divină (*ipsum esse*) şi fiinţa creată (*ens creatum*), ceea ce face ca poziţia lui Eckhart să nu fie asimilabilă cu cea a lui Amaury de Bène (Amalricus Carnotensis) (Lossky, 1960, pp. 299-307). Alături de ceea ce, în acest context, ne apare ca univocitate a fiinţei, există la Eckhart o teorie a analogiei fiinţei, care se întemeiază pe distincţia dintre fiinţa divină şi fiinţa creată. Această distincţie, întemeiată pe eşafodajul teoretic oferit de *Cartea despre cauze*, este evidentă mai cu seamă în opoziţia dintre fiinţa creată şi puritatea faptului de a fi (*Întrebarea I*, § 9), operată în textele sale

meontologice. În fond, în *Prologuri*, ca şi, în general, în textele sale ontologice, Eckhart explică actul creaţiei din perspectiva Unului divin, în care nu există diferenţiere. De altfel, Eckhart subliniază că actul creaţiei are loc înăuntrul fiinţei divine: Dumnezeu creează „în" început (*in principio*), iar în afara fiinţei lui nu există nimic (*extra quod nihil*) (§ 17).

O altă întrebare fundamentală pe care o ridică *Prologul general* priveşte cauza primă (*causa prima*). Dacă ea conferă fiinţă în mod nemijlocit (*immediate*) creaturilor, atunci înseamnă că ea este cauză unică? Diverse texte eckhartiene vorbesc despre cauzele secunde ale lucrurilor. De pildă, în *Comentariul* său la *Evanghelia după Ioan*, Eckhart distinge între, pe de-o parte, fiinţa absolută (*esse absolute*) a oricărui efect în cauza primă, adică *in principio*, şi, pe de alta, fiinţa aceasta sau cealaltă în cauza inferioară (*causa citra*) (*cf. Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 44, LW III, p. 36; vezi şi § 52, LW III, p. 43; cu o formulare aparte în *Comentariul la Cartea Înţelepciunii*, § 21, LW II, p. 342); orice artizan, altul decât Dumnezeu, creează în afara sa (*Comentariul la Geneză I*, § 19, LW I, p. 201; *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 57, LW III, p. 48). Tocmai distincţia dintre *esse* sau *ens* şi *ens hoc et hoc* delimitează fiinţa divină de cea creată. În ce priveşte tema nemijlocirii actului creaţiei, ea este explicată în *Prologul general* printr-o analogie cu relaţia dintre suflet şi trup: după cum sufletul este unul şi prezent nemijlocit în oricare dintre organele trupului, tot astfel orice realitate inferioară rămâne nedivizată în ceea ce este superior şi anterior (§ 10; vezi aceeaşi analogie în *Comentariul la Geneză I*, § 21, LW I, p. 202).

O altă temă esenţială formulată în *Prologul general* este cea a existenţei lui Dumnezeu. *Opera întrebărilor*, spune Eckhart, începe cu întrebarea „Dacă Dumnezeu este" (*Utrum deus sit*); (§ 13). Tema existenţei lui Dumnezeu este însă o falsă problemă în mistică şi, în mod particular, deloc specifică gândirii eckhartiene. De altfel, argumentaţia lui Eckhart este consonantă cu propria definiţie a lui Dumnezeu, enunţată în

cea dintâi propoziţie a sistemului său (*esse est deus. Igitur verum est deum esse*). Trebuie amintit aici şi faptul că transcendentaliile sunt, pentru Eckhart, predicate de existenţă (*Tabela prologurilor*, § 3) sau predicate de tipul *secundum adiacens*. Conform acestui principiu, deşi Eckhart nu o spune explicit, orice teză dogmatică referitoare la atributele lui Dumnezeu (de pildă, „Dumnezeu este bun”) ar trebui să angajeze deopotrivă existenţa lui Dumnezeu. Graţie augustinismului său, Eckhart se situează aici mai aproape de Anselm de Canterbury decât de confratele său Toma din Aquino. Această abordare corespunde metodei mistice, pentru care cunoaşterea nu porneşte de la lucruri şi imagini sensibile, care sunt temeiul cunoaşterii inteligibilelor, ci de la inteligibilul însuşi şi mai ales de la asumarea existenţei lui. Doctrina augustiniană a iluminării joacă un rol fundamental în această privinţă.

În fine, cea dintâi autoritate scripturistică comentată este cea a creaţiei *in principio*. Identificarea dintre început şi sfârşit face ca fluxul temporal să fie caduc, atribuindu-i proprietăţile spaţialităţii (ale unui spaţiu peren). De altfel, termenii *initium* şi *principium* (§ 18-19, „origini”, respectiv „început”) nu au, în latină, doar un sens diacronic, ci şi unul ontologic (*initium* este echivalentul lui στοιχεῖον, iar *principium* al lui ἀρχή); acelaşi lucru este valabil pentru termenul *finis*, care nu înseamnă doar „sfârşit”, ci şi „scop”.

Prologul la Opera propoziţiilor

Prologul la Opera propoziţiilor este o glosă asupra propoziţiei „Fiinţa este Dumnezeu” (*esse est deus*), care constituie (§ 1) incipitul *Operei tripartite* şi totodată al *Operei propoziţiilor* (*incipit pars prima tripartiti operis, scilicet propositionum*), al cărui prim tratat are ca subiect fiinţarea şi opusul ei (*de ente et de eius opposito, quod est nihil*).

Eckhart stabilise deja caracterul primordial al *Operei propoziţiilor* în *Prologul general*, § 11, unde afirmă că celelalte două – aşadar, *Opera*

întrebărilor şi *Opera comentariilor* – se sprijină pe cea dintâi. În acelaşi text, Eckhart formulează succesiv prima propoziţie, prima întrebare şi prima autoritate comentată. Odată stabilită primordialitatea *Operei propoziţiilor*, propoziţia *esse est deus* este prezentată ca prima propoziţie de comentat, făcând astfel obiectul celui dintâi tratat. Lista celor paisprezece tratate care constituie *Opera propoziţiilor* este prezentată în *Prologul general la Opera tripartită*, § 4.

Ca preambul al celor paisprezece tratate, *Prologul la Opera propoziţiilor* abordează propoziţia *esse est deus* în scop ilustrativ, pregătindu-şi cititorii pentru demersul din tratate. Aşadar, *Prologul la Opera propoziţiilor* este el însuşi un fel de tratat esenţializat, care anticipează primul tratat. *Prologul la Opera propoziţiilor* este cu atât mai preţios cu cât nu ne-a parvenit nici unul dintre cele paisprezece tratate constitutive ale *Operei propoziţiilor*.

În ce priveşte terminologia, textul furnizează un vocabular al fiinţei relativ bogat. Eckhart vorbeşte despre „fiinţă” (*esse*), despre „fiinţare” (*ens*), despre „fiinţarea aceasta sau aceea” (*ens hoc vel illud*), despre fiinţialitate (*entitas*), dar şi despre modul concret al faptului de a fi (*modus essendi*, § 15).

Structura

Construit în jurul propoziţiei *esse est deus*, *Prologul la Opera propoziţiilor* are mai multe părţi. După enunţarea tezei *esse est deus*, care constituie începutul *Operei propoziţiilor*, autorul îşi previne cititorii că urmează să formuleze câteva remarci preliminare (§ 1). Este vorba de două observaţii, pe care le dezvoltă în două paragrafe diferite (§ 2-3). Mai întâi, se stabileşte relaţia între termenii concreţi (*unum*, *verum*, *bonum*, *honestum*, *rectum*, *iustum*) şi termenii abstracţi (*unitas*, *veritas*, *bonitas*, *honestitas*, *rectitudo*, *iustitia*); acelaşi principiu este valabil în privinţa termenilor negativi (opuşii celor de mai sus), în cazul cărora concretul se

raportează la abstract. Relaţia dintre termenii concreţi şi termenii abstracţi este una de desemnare (*significat*, spune autorul) – *unum solam unitatem significat* (la aceeaşi problemă se referă *Tabela prologurilor*, § 1, care anticipează *Prologul general*, § 8-9, unde dezbaterea este rezervată mai degrabă relaţiei dintre termenii generali şi accidente, nu celei dintre termenii abstracţi şi termenii concreţi). A doua observaţie preliminară distinge între *ens* şi *ens hoc et hoc*, adică între transcendentalii şi individuale. În esenţă, este vorba de două tipuri de predicaţie: o predicaţie de tipul *secundum adiacens*, caz în care predicatul angajează existenţa (astfel, *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* sunt predicate existenţiale), şi o predicaţie de tipul *tertium adiacens*, caz în care nu se face referire la existenţa obiectului pus în discuţie (astfel, *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* nu constituie predicate, ci asigură legătura/*copula* dintre subiect şi predicat: *dico aliquid esse hoc* – „spun că ceva este cutare” – nu înseamnă că acel „ceva” există în realitate).

Urmează alte patru observaţii preliminare, enunţate mai întâi succint (§ 4), apoi dezvoltate de-a lungul mai multor paragrafe, respectiv în § 5-15.

Problemele referitoare la fiinţă sunt explicate în continuare prin trei exemple şi prin cinci argumente (§ 16). Dintre cele trei exemple, primul se referă la relaţia dintre materie şi compusul hilemorfic (§ 17); al doilea la relaţia dintre părţi şi întreg (§ 18); al treilea la relaţia dintre om/umanitate şi Cuvânt, în context christologic (§ 19). Cele cinci argumente constau în reflecţii referitoare la: cauza primă şi universală (§ 20); donarea fiinţei (§ 21); donarea fiinţei în Dumnezeu şi de către Dumnezeu însuşi (§ 22); relaţia dintre predicatele individuale (*bonum hoc aut illud*; *ens hoc et illud*) şi termenii generali (*esse*) (vezi şi relaţia dintre *album* şi *albedo*) (§ 23); cauzele diferite de cauza primă, unde apare problema ierarhiei, care suprimă eleatismul metafizicii construite în jurul tezei *esse est deus* (§ 24). *Prologul* se încheie cu un rezumat al

problemelor abordate aici, rezumat sistematizat în şapte teze, care susţin propoziţia *esse est deus* (§ 25).

Problemele

Prologul nu este doar un preambul general pentru *Opera propoziţiilor*, ci şi o interogaţie asupra primei propoziţii. În calitate de *incipit* al *Operei propoziţiilor*, *esse est deus* este totodată un receptacul al tuturor celorlalte propoziţii; aşadar, este nu doar un *incipit*, ci şi un *principium* al lor. Trebuie remarcată influenţa lui Proclus (§ 6 şi 8) şi a opusculului *Despre cauze* (§ 6; § 11; § 13; § 21), în special pentru noţiunea de cauză primă. Textul opune însă cauza primă şi universală a toate (§ 11: *a sola causa prima et universali omnium*, care reia sintagma *causa universalis prima* din *Cartea despre cauze*, I, 2) cauzelor secunde (*causae secundariae*). De asemenea, tema nemijlocirii donării fiinţei (*immediate, absque omni prorsus medio* – § 13) este importantă pentru ontologia eckhartiană. Într-adevăr, Eckhart vorbeşte despre prezenţa nemijlocită în lucruri a fiinţării, unului, adevăratului şi bunului, înainte ca vreo cauză secundară să opereze în ele (§ 11; § 14-15). În consecinţă, cauzele secunde nu fac, decât să actualizeze ceea ce există deja în lucruri. În fond, ne găsim aici în prezenţa doctrinei educţiei formelor (*eductio formarum*), elaborată de Albert cel Mare ca replică la doctrina avicenniană de inspiraţie platonică a inducţiei formelor.

O temă fundamentală enunţată de *Prologul la Opera propoziţiilor* este negarea negaţiei (*negatio negationis*), adică negaţia dublă sau negaţia geminată (§ 6; § 12; § 15). Dubla negaţie arată caracterul plenar al termenilor transcendentali: *esse* nu este lipsit de nimic din ceea ce este fiinţial; unului nu-i lipseşte nimic din ceea ce ţine de unu etc. Iată de ce Dumnezeu, în calitate de *esse*, este totodată *unum, verum, bonum*. Şi tot astfel explică Eckhart modul în care orice creatură participă la toate transcendentaliile printr-un act esenţialmente unic al donării fiinţei de

către Dumnezeu. Doar cauzele secunde actualizează una sau alta dintre perfecţiunile deja donate prin actul creaţiei. Unul dintre clasicii misticii renane, Ulrich de Strasbourg (†1277), explica faptul că negaţia teologică se sustrage negaţiei care are drept corelativ o afirmaţie (*De summo bono*, I, 1, 6). În Comentariul său la *Exod*, Eckhart subliniază caracterul eminamente afirmativ al lui Dumnezeu, arătând că nici o negaţie şi nimic negativ nu i se potrivesc lui Dumnezeu, în afară de negarea negaţiei (*Comentariul la Exod*, § 74, LW II, p. 77). Însăşi reduplicarea numelui divin (*ego sum qui sum*) este înţeleasă de Eckhart ca o dublă negaţie şi deci ca afirmaţie eminentă. Iată de ce putem spune că, la Eckhart, „apofaza este considerată un mijloc de transformare a catafazei simple într-o afirmaţie «eminentă»" (Lossky, 1960, pp. 28-29). Prin urmare, negarea negaţiei înseamnă că Dumnezeu este cel care posedă dinainte totul, astfel încât nu i se poate nega nimic. Teologia negativă ia aici forma opoziţiei dintre afirmaţia ontologică tare *esse est deus* şi teza (aici mai degrabă implicită) că orice creatură este un pur neant. Definindu-l pe Dumnezeu în termeni meontologici – ca înţelegere (şi deci neant) –, Eckhart arată în *Întrebările pariziene* că lui Dumnezeu nu i se potriveşte nici fiinţa şi nici fiinţarea şi că este mai presus decât fiinţarea, tocmai ca să poată avea în sine totul (*Întrebarea I*, § 12); în acest din urmă caz, opoziţia (deci negaţia radicală) priveşte raportul dintre neantul divin şi fiinţa creaturală.

Opoziţia categorică între fiinţa divină (pentru că „Fiinţa este Dumnezeu") şi pluralitatea creaturii este definită totodată în termenii filosofiei eleate. Eckhart aminteşte că Melissos din Samos (urmând, de fapt, relatările lui Aristotel din *Fizica I*) şi Parmenide din Elea susţineau că există o singură fiinţare (*tantum unum ens*), în sens transcendental, dar că există mai multe fiinţări individuate (*ens hoc et hoc*). Aşadar, „Fiinţa este Dumnezeu" (*esse est deus*) înseamnă că „Dumnezeu este unul" (*Deus unus est*) (§ 5). Această teză se află în consonanţă cu teza creaţiei *in*

principio, adică înăuntrul fiinţei monolitic-parmenidiene, care este Dumnezeu însuşi.

Prologul la Opera comentariilor

Prologul la Opera comentariilor constituie introducerea la cea de-a treia parte din *Opus tripartitum*; din setul de prologuri lipseşte cel pentru *Opera întrebărilor*. În schimb, *Prologul la Opera comentariilor* ne-a parvenit în două variante.

Structura

Cea dintâi versiune enunţă prima autoritate scripturistică abordată în *Opera comentariilor* (anume naraţiunea creaţiei din *Geneză*: *in principio creavit deus…*) şi conţine referiri la chestiuni de metodă şi redactare (referirea la Părinţii şi la Doctorii Bisericii, în special la Toma din Aquino; explicaţiile încrucişate ale unor autorităţi, cu referire la alte autorităţi scripturistice; afirmarea grijii pentru concizie). Cea de-a doua versiune conţine exclusiv chestiuni de metodă, fără să se mai menţioneze textul primei autorităţi scripturistice.

Problemele

Ca şi celelalte *Prologuri*, cele două introduceri la *Opera comentariilor* ne furnizează informaţii despre hermeneutica lui Eckhart. Astfel, aflăm că autorităţile scripturistice trebuie interpretate cu referire la alte autorităţi de acelaşi fel; că trebuie să se ţină cont şi de autorităţile tradiţiei exegetice (patristice sau medievale); că textele comentate trebuie interpretate adesea nu doar conform sensului lor literal, ci şi dincolo de sensul lor literar şi contextual (*Prologul la Opera comentariilor*, *II*, § 3), fapt care explică, de altfel, predilecţia lui Eckhart pentru textele biblice poetice (el comentează Cartea *Înţelepciunii lui Solomon*, *Cartea Înţelepciunii lui Isus Sirah*,

Cântarea cântărilor, dar şi *Evanghelia după Ioan*, mult mai poetică decât celelalte trei evanghelii); că, în general, există mai multe niveluri semantice ale oricărui text biblic. Oricum, problema relaţiei de semnificare se află în miezul metafizicii lui Eckhart, pentru că fiinţarea semnifică doar fiinţa şi unul semnifică doar unitatea (*Tabela prologurilor*, § 3), iar albul semnifică doar albeaţa (*Prologul la Opera propoziţiilor*, § 2). Nu întâmplător spune Eckhart că autorităţile scripturistice trebuie explicate prin intermediul raţiunii naturale a filosofilor (*per rationes naturales philosophorum*; *cf. Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 2, LW III, p. 4). Cât despre rolul sensului figurat, el trebuie căutat în teoria eckhartiană a imaginii, care amorsează o întreagă teologie simbolică. Chiar şi exemplul cercului vinului (*circulus vini*) dovedeşte propensiunea magistrului turingian către metaforă.

Întrebări pariziene

Manuscrise

Întrebările disputate de Eckhart la Paris sunt cuprinse în două codice (*Codex Avenionensis 1071* şi *Codex Vaticanus Latinus 1086*.

Codicele de la Avignon a fost descris de Éphrem Longpré, în 1924 (*cf.* É. Longpré, „Gonzalve de Balboa et Duns Scotus", în *Études franciscaines*, 36/1924, pp. 641-645; 37/1924, pp. 170-182), iar conţinutul întrebărilor a fost editat de acelaşi cercetător în 1927 (*cf.* É. Longpré, „Questions inédits de Maître Eckhart, O.P., et de Gonzalv de Balboa, O.F.M.", în *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 29/1927, pp. 69-85). *Codex Avenionensis 1071* cuprinde doar primele trei întrebări pariziene (aşadar, la 116^{v}-117^{v} avem *Quaestio II*, la 113^{r}-113^{v}, *Quaestio I*, iar la 120^{v}-120^{v}, *Quaestio III*, care apare sub numele franciscanului Gonzalv de Balboa). Probabil însă că prima identificare a întrebărilor eckhartiene în

acest manuscris a avut loc în 1894 (*cf.* L.-H. Labande, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France [Départements], Avignon I*, vol. XXVII, Paris, 1894, pp. 492-493).

Întrebările din Codicele de la Vatican au fost descrise pentru prima dată de Martin Grabmann (*cf.* M. Grabmann, „Neuaufgefundene lateinische Quaestionen des Meisters Eckhart", în *Theologische Revue*, 25/1926, Monast., col. 225; vezi şi A. Pelzer, „Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane", în *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 30/1928, pp. 316-351; A. Pelzer, *Codices Vaticani Latini*, Bibliotheca Vaticana, Vatican, vol. II/1, 1931, pp. 654-683). Manuscrisul cuprinde cinci întrebări, dintre care doar două sunt considerate autentice (*Quaestio IV* şi *Quaestio V*; vezi 143r şi 222r).

În ce priveşte *Rationes Equardi*, ele ne-au parvenit inserate în *Quaestio VII* a magistrului Gonzalv de Balboa (*Codex Avenionensis 1071*), pe care ediţiile moderne ale operei lui Eckhart o intitulează *Quaestio III*. Există însă două manuscrise ce redau textul întrebării lui Gonzalv, anume Codicele de la Avignon 1071, despre care am vorbit mai sus, şi Codicele de la Troyes, Bibl. Municipale 661, 137^{v}-138^{v} (*cf.* LW V, pp. 30-31; *MEPa*, pp. 114-121). Manuscrisul de la Troyes nu cuprinde şi *Rationes Equardi*, ceea ce ridică unele probleme referitoare la condiţiile precise în care au fost rostite argumentele eckhartiene.

Ediţii

În 1927, M. Grabmann editează întrebările lui Eckhart folosindu-se deopotrivă de *Codex Avenionensis 1071* şi de *Codex Vaticanus Latinus 1086* (*cf.* M. Grabmann, „Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange", în *Abhandlungen d. Bayerische Akademie der Wissenschaften*, 32/1927, vol. 7, Abhandlung, Monac., pp. 8-16). Din acelaşi an datează ediţia lui Joseph

Koch, realizată tot după ambele codice, dar fără întrebările considerate neautentice (*cf.* J. Koch, „Neue Forschungen über Meister Eckhart”, în *Theologische Revue*, 26/1927, Monast., col. 414-415).

Bernhard Geyer a realizat şi el, în 1931, o ediţie a întrebărilor eckhartiene (*cf.* „Magistri Eckhardi Quaestiones et sermo Parisienses”, edidit et notis illustravit Bernhardus Geyer, s. theol. Doctor et in universitate Bonnensi professor ordinarius, în *Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens*, ediderunt Bernhardus Geyer et Johannes Zellinger, fasciculus XXV, Bunnae Sumptibus Petri Hanstein, 1931, 34p.). Prima secţiune a ediţiei lui Geyer cuprinde întrebările din *Codex Avenionensis* (*Quaestiones I-III*, aşadar „Dacă în Dumnezeu fiinţa şi înţelegerea sunt acelaşi lucru” [*Utrum in deo idem sit esse et intelligere*] şi „Dacă înţelegerea îngerului, înţelească ca activitate, este propria sa fiinţă” [*Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*], alături de „Întrebarea magistrului Gonzalv” [*Quaestio mag. Consalvi de Vallebona*], intitulată „Dacă lauda lui Dumnezeu în patrie este mai nobilă decât dragostea faţă de el pe cale” [*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*]). Secţiunea a doua cuprinde cele două întrebări din *Codex Vaticanus* (respectiv „Dacă mişcarea fără limită este contradictorie” [*Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*] şi „Dacă în trupul lui Christos, care murea pe cruce, au mai rămas formele elementelor” [*Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum*]). A treia secţiune a lucrării cuprinde „Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin” *(la Paris)* (*Sermo mag. Eckhardi in die b. Augustini Parisius habitus*). Textul este prefaţat de un scurt cuvânt-înainte (*Prolegomena*, în *ed. cit.*, pp. 1-4). B. Geyer este cel care a aşezat toate cele cinci întrebări sub titlul comun de *Quaestiones parisienses*, alăturându-le predicii dedicate lui Augustin de Hipona.

Tot lui B. Geyer îi datorăm întrebările disputate eckhartiene din ediţia Kohlhammer, astăzi ediţia de referinţă (*cf.* „Magistri Echardi Quaestiones Parisienses una cum Quaestione Magistri Consalvi", herausgegebe und überseßt von Bernhard Geyer, în *Die lateinishen Werke*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1936, vol. V, II, pp. 27-83).

O altă ediţie importantă îi aparţine dominicanului Antoine Dondaine, alături de care şi-a adus contribuţia şi medievistul Raymond Klibansky. Ediţia a fost realizată în 1936 (*cf. Opera latina*, Auspiciis Instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita, vol. XIII: „Quaestiones Parisienses", edidit Antonius Dondaine, O.P., Commentariolum de Eckhardi Magisterio, adjunxit Raymundus Klibansky, in Aedibus Felicis Meiner, 1936, Lipsiae, 1 opusc., XXXV-57p.). Ediţia cuprinde o prefaţă (*Prefatio*, în *ed. cit.*, pp. V-XI) care se referă la sursele manuscriptice ale întrebărilor eckhartiene şi la autenticitatea lor. Dondaine menţionează că singurele referiri certe la prezenţa lui Eckhart la Paris ne sunt oferite de *Catalogus Magistrorum* şi de *Acta Capitulorum generalium Fratrum Praedicatorum*. În schimb, primele referiri la întrebările disputate de Eckhart ne sunt oferite de Nicolaus Cusanus în *Apologia doctae ignorantiae*, unde autorul face referire la multele lucruri pe care le-a dezbătut Eckhart (*disputata multa Eckardi*; *cf.* p. V, unde Dondaine trimite la Nicolaus de Cusanus, *Opera omnia*, vol. II, 25, ed. Klibansky, Lipsiae, 1932).

Argumentele lui Eckhart (*Rationes Equardi*) şi întrebarea lui Gonzalv, în ansamblul ei, au cunoscut şi o altă editare decât primele două întrebări eckhartiene, şi anume ediţia realizată de Amorós (*cf.* L. Amorós, *Gonsalvi Hispani, O.F.M., Quaestiones disputatae et de Quolibet*, ad fidem codicum mss. editae cum Introductione historico-critica cura P. Leonis Amorós, O.F.M., Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, t. IX, Firenze-Quaracchi, 1935).

Cronologie

Primele trei întrebări au fost disputate în cursul anului universitar 1302-1303, când Eckhart preda la Paris după ce obţinuse de curând titlul de magistru în teologie al Universităţii din Paris. După cum arată R. Klibansky (*cf.* „Commentariolum de Eckhardi Magisterio", în *ed. cit.*, pp. XXIV-XXV) şi, după el, B. Geyer (*cf.* LW V, p. 44, n. 2) şi apoi Zénon Kaluza (*cf. MEPa*, p. 158), prima întrebare pariziană este, în realitate, a doua din punct de vedere cronologic. Ea urmează întrebării despre înţelegerea îngerului. În *Întrebarea I*, § 3, Eckhart face referire la un alt text, pe care nu îl numeşte (*ostendo via quam dixi alias*), despre care Kaluza crede că este ceea ce pentru noi e *Întrebarea II*, despre înţelegerea îngerului. Apoi, în *Întrebarea I*, § 7, găsim o referire similară (*sicut alias dixi*); se vorbeşte, în acest paragraf, despre specia din suflet (*species quae est in anima*). Iată de ce, consideră Geyer, Eckhart se referă la *Întrebarea II*, § 6 (*si species aut intellectio esset ens, esset cognoscibilis a creatura*).

În schimb, *Întrebarea IV* şi *Întrebarea V* aparţin celui de-al doilea sejur parizian al lui Eckhart – aşadar ele au fost disputate între 1311 şi 1312 (*Întrebarea IV*) şi între 1312 şi 1314 (*Întrebarea V*) (*cf.* LW V, p. 29). Probabil că tot în această perioadă Eckhart începe să lucreze la proiectul *Operei tripartite* şi deci la reprezentarea sistematică a scrierilor sale. Opinia lui Kaluza este însă mai nuanţată în privinţa ultimelor două chestiuni: este posibil să fi fost disputate tot între 1302 şi 1303, astfel încât doar realizarea lor în variantă abreviată, după originalul eckhartian, să fie databilă după 1311 (*cf. MEPa*, p. 164).

În ce priveşte manuscrisele, codicele de la Avignon a fost redactat, după Dondaine, în primii ani ai secolului al XIV-lea şi grupează chestiuni disputate de mai mulţi autori care trebuie să se fi aflat în acea perioadă la Paris; după Kaluza, manuscrisul a fost realizat după 1306. Celălalt codice (*Codex Vaticanus Latinus 1086*) a fost redactat probabil între 1312 şi 1323, după cum consideră Dondaine. Z. Kaluza explică faptul că acest

codice este compus, de fapt, din două codice, unul realizat în Italia, între 1318 şi 1323, iar celălalt (care cuprinde întrebările eckhartiene), la Paris, înainte de 1318 (*cf. MEPa*, p. 159).

Întrebarea I: Dacă în Dumnezeu fiinţa şi înţelegerea sunt acelaşi lucru

Primele două întrebări pariziene discută, în esenţă, aproximativ aceeaşi temă, şi anume raportul dintre fiinţă (*esse*) şi înţelegere (*intelligere*). Dacă în *Întrebarea II* Eckhart interoghează raportul dintre fiinţa şi înţelegerea îngerului, în *Întrebarea I*, se apleacă asupra fiinţei şi înţelegerii lui Dumnezeu. Noetica dobândeşte astfel, la Eckhart, valenţe clar teologice, întrucât înţelegerea nu defineşte fiinţa, ci pe Dumnezeu. Polarizarea dintre înţelegere şi fiinţă circumscrie aici diferenţa calitativă dintre Dumnezeu şi creaţia sa, situate într-un raport de eterogenitate.

Textul întrebării se înscrie în sfera discursului de teologie negativă, în sensul pe care i-l dă acestei sintagme întreaga tradiţie medievală de limbă latină, situată ea însăşi în siajul corpusului pseudo-areopagitic. Astfel, definirea lui Dumnezeu în termeni noetici este totuna cu definirea lui în termeni meontologici: Dumnezeu este intelect, pentru că nu este fiinţă sau fiinţare.

În ce priveşte forma discursivă, textul are aspectul unei *quaestio* şcolare, operează cu noţiuni scolastice, unele consacrate deja în neoplatonism sau aristotelism (*esse*, *vivere*, *intelligere*, *substantia*, *accidens* etc.), trimite la autorităţi intelectuale de tip scolastic şi se înscrie într-un orizont conceptual care formează cadrul misticii din secolul al XIV-lea. Dar misticul Eckhart se percepe totodată în descendenţa riguroasei opere a Doctorului angelic, fapt evident şi prin aceea că magistrul turingian îşi începe întrebarea invocând argumente din operele acestuia (aşa cum o face şi în întrebarea referitoare la înţelegerea şi fiinţa îngerului). În mod evident însă, Eckhart nu este un tomist, el rămânând

aici ataşat (aşa cum se va vedea în *Întrebarea III*) doar de tradiţia dominicană, pentru care intelectul ocupă un loc privilegiat în raport cu voinţa, dar nu şi de ontologia tomistă.

În ce priveşte vocabularul fiinţei, el este foarte bogat aici: *esse* („fiinţă"), *ens* („fiinţare"), *entitas* („fiinţialitate", § 7; vezi şi *Întrebarea II*, § 4), dar şi forma genitivală de gerunziu *essendi* (în sintagma *puritas essendi* din § 9, „puritatea faptului de a fi").

Structura

Primul bloc de argumente cu privire la primatul înţelegerii faţă de fiinţă este inspirat de Aquinat şi conţine în total şase argumente, dintre care primele cinci din *Summa contra Gentiles*, I, 45, iar cel de-a şaselea din *Summa theologica*, I, q. 14, a. 4. Deşi le abordează în detaliu, pentru Eckhart ele constituie împreună un singur argument, care le prefaţează pe ale sale, în număr de două, dar care ocupă, fireşte, cea mai mare parte a întrebării. Aşezând argumentele Doctorului angelic la început, Eckhart procedează ca în *Întrebarea II*, ceea ce poate indica interesul deosebit al autorului de a se plasa în descendenţa renumitului său confrate dominican.

Primul argument (§ 1-2) – argumentul tomist – prezintă pe scurt cele „şase căi" (aşadar, este un cumul de şase argumente) formulate de Aquinat.

– Argumentul I, 1 (§ 1): referindu-se la primul argument al lui Toma, Eckhart arată că înţelegerea este un act imanent, adică se află în „cel dintâi" (*in primo*), fiind astfel „cel dintâi" (*primum*). Ca atare, înţelegerea este esenţa „celui dintâi". Termenul „imanent" (*immanens*) desemnează aici ceea ce Aquinatul numea *in ipso existens* (înţelegerea, spune el, este actul fiinţei inteligente, act care se află în aceasta/*in ipso existens*); prin urmare, actul imanent nu se transmite unei substanţe exterioare, aşa cum, de pildă, căldura se transmite într-o realitate susceptibilă de a fi încălzită. Pentru Aquinat, ceea ce se află „în Dumnezeu" (*in deo*) este esenţa sa.

Aşadar, înţelegerea este esenţa sa şi totodată fiinţa sa (întrucât însăşi fiinţa sa este esenţa/*essentia* sau quidditatea/*quidditas* acestuia: *in deo autem ipsum suum esse est sua quidditas*; cf. *Comentariul la Cartea Sentinţelor*, I, d. 3, q. 1, a. 2, *resp.*).

– Argumentul I, 2 (§ 1): Eckhart arată că, întrucât în Dumnezeu nu există accident, fiinţa şi esenţa sa sunt identice. Aşadar, înţelegerea nu poate fi decât esenţa lui Dumnezeu, nicidecum un accident. Explicaţia Aquinatului face apel la o analogie a proporţionalităţii: înţelegerea este pentru intelect ceea ce este fiinţa pentru esenţă. Dar, întrucât fiinţa şi esenţa divină sunt identice, şi înţelegerea şi intelectul divin sunt identice. Or, intelectul divin este esenţa lui Dumnezeu, pentru că, dacă nu ar fi esenţă, ci accident, atunci ar exista accident în Dumnezeu.

– Argumentul I, 3 (§ 1): al treilea argument al Aquinatului se întemeiază pe distincţia între „act prim" (*actus primus*) şi „act secund" (*actus secundus*), dar şi pe teza superiorităţii actului secund faţă de actul prim. Actul prim este forma, actul secund este operaţia însăşi, manifestarea exterioară a celui dintâi (*Actio alicuius rei est complementum quoddam potentiae eius: comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum*; *cf. S.c.G.*, II, 9, 3). Aşadar, actul secund se raportează la actul prim aşa cum cercetarea sau cunoaşterea (*consideratio*) se raportează la ştiinţă (cercetarea este manifestarea ştiinţei, exerciţiul ei obiectiv). Or, ştiinţa lui Dumnezeu sau intelectul lui sunt tocmai esenţa acestuia. În acest caz, ce este cunoaşterea (*consideratio*) pe care o exercită Dumnezeu? În calitatea sa de act secund (aşadar mai nobil decât ştiinţa sau intelectul divin, care este actul prim), ea nu poate fi altceva (o altă esenţă) decât esenţa divină, căci nu există nimic mai nobil decât această esenţă. Eckhart reia abia schiţând argumentul tomist, pentru el actul secund fiind înţelegerea (*intelligere*). El este „cel dintâi" şi deci fiinţa lui Dumnezeu.

– Argumentul I, 4 (§ 2): după ce, în argumentul anterior, a vorbit despre distincţia dintre actul prim şi actul secund, Aquinatul reia dezbaterea referindu-se la distincţia echivalentă, între fiinţa înzestrată cu inteligenţă (*intelligens*) şi înţelegere (*intelligere*). În general, raportul dintre *intelligens* şi *intelligere* este comparabil cu cel dintre potenţă şi act. Prin urmare, dat fiind că Dumnezeu este *deus intelligens*, intelectul divin este – faţă de actul înţelegerii – o potenţă. Însă în Dumnezeu nu poate exista potenţă. De fapt, Aquinatul argumentează aici (ca şi în argumentul precedent) în favoarea identităţii între *intellectus* (respectiv *intelligens*) şi *intelligere* în esenţa divină. Este vorba aici de o reluare în interiorul unei metafizici creştine a principiului teologiei aristotelice: νόησις νοησέως νόησις. Aşa cum arată parafraza rapidă a lui Eckhart, în Dumnezeu nu poate exista potenţă pasivă (*potentia passiva*), motiv pentru care înţelegerea şi fiinţa lui Dumnezeu (care este, fireşte, un *intelligens*, adică dotat cu *intellectus*) sunt identice.

– Argumentul I, 5 (§ 2): al cincilea argument tomist din *Summa contra Gentiles* se referă la distincţia dintre substanţă şi operare (paralelă cu cea dintre actul prim şi actul secund, din argumentul al treilea, şi cu cea dintre potenţă şi act, din argumentul al patrulea). Această distincţie este colorată de noţiunea de cauzalitate finală, care reglementează raportul dintre substanţă şi operare. Or, cauza finală a operării este binele substanţei, iar acesta – atunci când substanţa despre care vorbim este Dumnezeu – nu poate fi decât Dumnezeu însuşi. Altfel spus, Dumnezeu nu are altă cauză decât pe sine însuşi, tot aşa cum nu are nici un alt bine către care să tindă decât propria esenţă. Eckhart parafrazează argumentul în termeni de „lucru” (*res*) şi „operare” (*operatio*), care corespund distincţiei între fiinţă (*esse dei*) şi înţelegere (*intelligere*). Întrucât Dumnezeu este infinit şi nu există cauză finală a infinitului, fiinţa şi înţelegerea sunt identice în Dumnezeu.

Suita celor cinci argumente din *Summa contra Gentiles*, I, 45 se încheie cu o concluzie – pe care Eckhart nu o reia –, în care înţelegerea lui Dumnezeu este definită ca „fiinţa sa” (*eius esse*) şi este caracterizată ca fiind simplă, eternă, invariabilă şi întotdeauna în act, întrucât Dumnezeu nu începe să cunoască ceva (nu trece de la potenţa cunoaşterii la cunoaşterea în act), ci cunoaşte perpetuu.

– Argumentul I, 6 (§ 2): inspirat din *Summa theologica,* I, q. 14, a. 4, argumentul este formulat de Eckhart sub forma unei analogii a proporţionalităţii: înţelegerea este pentru specie ceea ce este fiinţa pentru esenţă. Trebuie remarcată similitudinea cu argumentul al doilea, aşa cum este el formulat de Aquinat în *Summa contra Gentiles*, I, 45, unde înţelegerea este pentru intelect ceea ce este fiinţa pentru esenţă. Aşadar, raportul dintre fiinţă şi esenţă este similar fie cu raportul dintre înţelegere şi subiectul cunoscător (*intellectus* sau *intelligens*), fie cu raportul dintre înţelegere şi obiect/specie inteligibilă (*species*).

Al doilea argument (§ 3) este cel dintâi argument eckhartian şi prezintă o suită de raporturi de incluziune: „om” e mai general decât „raţional”, pe care îl include; fiinţa include toate perfecţiunile (vieţuirea, înţelegerea şi acţiunea); forma substanţială a focului este suportul formei căldurii. Tot aşa, Dumnezeu cuprinde în sine orice perfecţiune, inclusiv capacitatea de a opera. Argumentul este parţial înrudit cu al cincilea argument (I, 3) din *Summa theologica*, întrucât toate exemplele lui Eckhart ilustrează relaţia dintre fiinţă şi operare (cea din urmă se sprijină pe cea dintâi).

Al treilea argument (§ 4-12) – al doilea argument al lui Eckhart – ocupă cea mai mare parte a acestei întrebări. Magistrul turingian pledează aici în favoarea anteriorităţii logice a înţelegerii faţă de fiinţă, în Dumnezeu, redefinind fiinţa lui Dumnezeu din perspectivă noetică, deci în opoziţie cu fiinţa creaturilor. În mod clar, pentru Eckhart, opoziţia dintre înţelegerea divină şi fiinţa creaturală este opoziţia dintre increabil şi

creabil; sau opoziţia dintre fiinţa increabilă şi fiinţa creabilă (*esse ergo habet primo rationem creabilis*, § 4; *sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis*, § 4). Fiinţa increabilă nu poate fi altceva decât „puritatea faptului de a fi” (*puritas essendi*, § 9). Eckhart pledează pentru o definiţie noetică a lui Dumnezeu, pe temeiul Logosului ioaneic (*In.*, 1, 1), întrucât cuvântul ţine de intelect, fiind manifestarea acestuia, dar şi pe temeiul *Cărţii despre cauze*, care distinge între două niveluri ale fiinţei, ce corespund – la Eckhart – increabilului şi creabilului (§ 4).

În fond, în ciuda formei sale elaborate, § 4 este mai degrabă o formulare a tezei, iar paragrafele care urmează prezintă succesiv trei argumente în favoarea faptului că Dumnezeu este intelect, nu fiinţă sau fiinţare.

– Argumentul III, 1: apoi (§ 5), Eckhart subliniază perspectiva ierarhică asupra lumii, pentru că înţelegerea este mai presus (*altius*) decât fiinţa şi, mai mult, de un alt ordin sau de un alt rang (*alterius condicionis*). Introducând rapid şi aluziv argumentul cosmologic (*omnes quod opus naturae est opus intelligentiae*), magistrul turingian arată că orice motor face în ultimă instanţă recurs la o inteligenţă – cea divină! Text polemic, chestiunea introduce (§ 6) felul în care „unii” (*aliqui*) ierarhizează transcendentaliile în sine (*esse – vivere – intelligere*), respectiv în relaţie cu lucrurile care participă la ele (*intelligere – vivere – esse*); spre deosebire de aceştia, Eckhart pledează pentru o anterioritate în sine a înţelegerii.

– Argumentul III, 2: opoziţia dintre bine şi fiinţă, pe de-o parte, şi adevăr, pe de alta, corespunde distincţiei dintre fiinţă şi suflet sau intelect. Planul cunoaşterii se opune planului ontologic, întrucât imaginea sau specia din suflet nu este fiinţarea a cărei imagine sau specie este (§ 7). De observat că tema speciei apare în al şaselea argument de inspiraţie tomistă (§ 2), dar şi în *Întrebarea II*, § 5. De asemenea, faptul că putem gândi ceea

ce nu există sau nu poate exista este o altă dovadă a opoziţiei dintre înţelegere şi fiinţă.

– Argumentul III, 3: Eckhart distinge între ştiinţa noastră (*scientia nostra*), care este cauzată de lucruri şi deci de fiinţări, şi ştiinţa lui Dumnezeu (*scientia dei*), care nu este cauzată de fiinţări, ci este cauza lor (orice act de cunoaştere al lui Dumnezeu produce lucrurile pe care el le cunoaşte). Aşa stând lucrurile, fiinţa nu poate exista în manieră formală în Dumnezeu, tocmai pentru că el este cauza fiinţărilor (§ 8). A doua opoziţie pe care e construit argumentul este între principiu (*principium*) şi ceea ce derivă din el (*principiatum*) sau între punct şi linia care derivă din punct (§ 9). A treia distincţie este, pe de-o parte, între potenţa pietrei (sau piatra în cauza sa) şi piatra însăşi (§ 10). A patra distincţie este între termenii unei analogii (§ 11). Întreaga suită de argumente este succedată de un corolar, el însuşi formulat pe modelul unei opoziţii (a cincea), aceea dintre văzul incolor şi culoare (§ 12).

Problemele

Trebuie să observăm de la început că întrebarea în jurul căreia se ţese întreaga argumentaţie din cuprinsul întrebării este una tomistă, şi anume dacă în Dumnezeu fiinţa şi înţelegerea sunt identice (*utrum in deo sit idem esse et intelligere*). Nu se pune, pentru moment, problema anterioritătţii logice ori a preeminenţei unuia dintre termeni faţă de celălalt. Aşadar, este firesc faptul că Eckhart îşi începe pledoaria invocând argumentele Aquinatului. Al doilea argument (şi primul al lui Eckhart însuşi, § 3) pune problema raportului („convertibilităţii”; *convertantur*, spune Eckhart). Primul caz este raportul de convertibilitate dintre „om” şi „raţional”; însă convertibilitatea celor doi termeni este, de fapt, un raport de incluziune, întrucât „om” are o intensiune mai mare decât „raţional” („om” include calitatea „raţionalităţii”, esenţa include orice formă esenţială). După cum am văzut, în al cincilea argument din *Summa contra Gentiles*, I, 45,

Aquinatul vorbeşte despre *substantia* şi *operatio*, care nu pot fi decât identice în Dumnezeu, pentru că altminteri scopul substanţei divine ar fi altul. Eckhart pare aici fidel principiului maestrului său: *operari sequitur esse*. Astfel, Eckhart subliniază că substanţa (aşadar, fiinţa!) este primordială logic faţă de operare: „pentru că eşti om, de aceea eşti şi raţional" (*quia homo, ideo rationalis*), şi nu invers. Dar termenii *homo* şi *rationale* amintesc de dubla antropologie a lui Eckhart, una de sorginte aristotelico-tomistă (omul este, în esenţa sa, deopotrivă trup şi suflet, formă şi materie), cealaltă de sorginte neoplatonică (omul este intelect, în măsura în care intelectul este increabil şi reprezintă temeiul unirii mistice). Prin relaţia de incluziune dintre *homo* şi *rationale*, Eckhart rămâne aici în sânul antropologiei tomiste: raţiunea şi înţelegerea sunt, aici, apanaje ale faptului de a fi om, şi nu invers. Al doilea caz la care se referă Eckhart este cel al fiinţei, care, graţie perfecţiunii sale, implică (aşadar, include în sine) totodată viaţa, înţelegerea şi acţiunea. Citită în ansamblul sistemului eckhartian, afirmaţia este mult mai încărcată de semnificaţie decât pare la prima vedere. Într-unul dintre răspunsurile sale la acuzaţiile formulate de detractorii săi (*Procesul de la Köln, II*, art. 59, § 139, LW V, p. 351) Eckhart va spune că între Fiul unic al lui Dumnezeu şi suflet nu există distincţie, tot aşa cum materia şi forma sunt una în fiinţă, viaţă şi operare (*unum in esse, vivere et operari*; *cf.* LW V, § 142, p. 352). E limpede că, deşi în § 3 al acestei întrebări, nu este vorba de solidaritatea mistică a creaturilor în Dumnezeu, Eckhart pregăteşte aici imaginea unei fiinţe parmenidiene, care include totul (Eckhart nu vorbeşte despre *o* fiinţă perfectă, ci despre faptul că fiinţ*a* – dacă este perfectă – trebuie să includă în sine totul: *si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia*), ca să se opună – monolitic – creaţiei (fiinţei create). Al treilea caz este exemplul focului, care, dacă ar putea să existe şi să încălzească graţie formei sale substanţiale, ar fi fără adăugire ori compunere, după modelul fiinţei parmenidiene (ipoteza este însă ireală: *si posset*, spune Eckhart; vezi şi

Comentariul la Exod, § 42, LW V, p. 47). De altfel, căldura este formă accidentală activă, în vreme ce focul este formă substanţială (vezi şi, *Summa theologica*, I, q. 77, ad 3); căldura nu poate fi formă substanţială pentru foc, întrucât le revine altor realităţi în mod accidental (*Sentinţe la Despre simţ şi obiectul sensibil*, I, 10, 8). Exemplul focului este util aici pentru că pune problema raportului dintre substanţă şi operare. Acelaşi exemplu este folosit de Eckhart în diverse contexte. În *Comentariul* său la *Cartea Înţelepciunii lui Solomon*, Eckhart foloseşte exemplul focului – care îşi transmite forma substanţială şi fiinţa – ca să explice în ce fel Tatăl îl generează ori îl naşte pe Fiul (cei doi au aceeaşi formă şi deci aceeaşi fiinţă) (*Comentariu la Cartea Înţelepciunii…*, § 100, LW II, pp. 435-436). În schimb, aşa cum arată în Comentariul său la *Exod*, căldura se găseşte în mod formal în foc, pe când în soare doar în mod spiritual şi virtual (*Comentariul la Exod*, § 123, LW II, pp. 115-116), Eckhart subliniind astfel diferenţa dintre creaţie şi Creator. În Comentariul la *Geneză*, Eckhart foloseşte exemplul focului – care se înstăpâneşte peste lucruri transmiţându-le propria formă – pentru a explica în ce fel Dumnezeu învăluie toate formele lucrurilor create (*Comentariul la Geneză*, § 11, LW I, p. 195). În această întrebare pariziană, Eckhart foloseşte exemplul focului ca să explice în ce fel fiinţa lui Dumnezeu cuprinde toate perfecţiunile. Al patrulea caz este, de fapt, însăşi concluzia paragrafului: în Dumnezeu, fiinţa este „cea mai bună şi cea mai perfectă”, dar şi actul prim – termen tomist (*actus primus*, § 1, după al treilea argument al Aquinatului, din *Summa contra Gentiles*, I, 45). Tot el este perfecţiunea tuturor lucrurilor, iar faptul că fără el lucrurile nu sunt nimic (*quo sublato omnia nihil sunt*) aminteşte că, pentru Eckhart, creaţia este *unum purum nihil* (*Alle crêatûren sint ein lûter niht*; *cf. Predica germană 4*, DW I, p. 69, 8; *Procesul de la Köln II*, art. 43, LW V, p. 240 şi *Procesul de la Köln*, [*Resp.*], art. 43, LW V, § 106-107, pp. 343-344). În mod straniu, Eckhart

ne apare, în cuprinsul paragrafului al treilea al întrebării, aproape de poziţia pe care o susţine în opera sa *ontologică*.

De altfel, în § 3 putem decela o anumită continuitate faţă de argumentele tomiste, prin faptul că fiinţa este termenul privilegiat al identităţii (inclusive) dintre fiinţă şi înţelegere; prin faptul că argumentaţia lui Eckhart urmează concepte tomiste, precum distincţia dintre *actus primus* şi *actus secundus*, între *esse* şi *agere*, în care primul termen este privilegiat (după principiul tomist *operari sequitur esse*); prin antropologia pe care o susţine, întrucât termenul „raţional" nu este suficient pentru a defini omenitatea; prin referirea la fiinţa din Dumnezeu (*esse in deo*), nu la fiinţa-Dumnezeu (*esse est deus*). În acelaşi timp, § 3 introduce elemente tipic eckhartiene, precum ideea de includere, care administrează relaţia dintre termeni, în exemplele (*homo* include *rationale*; *esse* include *vivere*, *intelligere* şi *agere*); dubla perspectivă asupra creaţiei, dintre care ideea creaţiei înănuntrul (*intrinsecus*) lui Dumnezeu este eckhartiană; ideea că toate creaturile sunt un pur neant (temperată aici de o formulare mai simplă: *quo sublato*, „fără de care"/ „fără Dumnezeu", iar nu „în afara"/„în exteriorul" lui Dumnezeu, cum spune Eckhart în alte texte; folosirea termenului *deitas*. Fraza finală pregăteşte răsturnarea din următorul argument (§ 4): fiinţa şi înţelegerea sunt identice în Dumnezeu, pentru că el operează şi cunoaşte prin intermediul fiinţei (*ipso esse*). Fiinţa cade astfel în poziţie instrumentală.

Următorul paragraf (§ 4) introduce al treilea argument şi reprezintă o răsturnare recunoscută de autorul însuşi: „acum nu mai consider" (*ita videtur mihi modo*; vezi şi Lossky, 1960, p. 210, potrivit căruia – spre deosebire de Grabmann şi Klibansky – nu există nici o evoluţie doctrinară radicală a gândirii eckhartiene). După ce a vorbit, alături de Aquinat, despre *esse* ca temei al lui *intelligere*, Eckhart răstoarnă izomorfismul în favoarea lui *intelligere*. Afirmaţia lui Eckhart *quia sit, ideo intelligit* („pentru că este, de aceea cunoaşte") rezumă întregul demers din § 3, în

care înţelegerea şi raţionalitatea ocupă poziţia secundă faţă de fiinţă, atât în domeniul teologic, cât şi în cel antropologic (*quia homo, ideo rationalis*). Acum însă, deoarece cunoaşte, de aceea Dumnezeu este fiinţă (*quia intelligit, ideo est*). În § 6, Eckhart se detaşează şi mai mult de poziţia tomistă, căci, în vreme ce „unii" (*aliqui*) consideră că înţelegerea este primordială faţă de fiinţă doar din perspectiva realităţilor care participă la ele, magistrul turingian (*ego*) crede în caracterul primordial al intelectului ca atare. Tema centrală a întrebării, anunţată la început, şi anume interogaţia referitoare la identitatea dintre fiinţă şi înţelegere, este schimbată aici cu o altă interogaţie: cea privitoare la preeminenţa fiinţei asupra înţelegerii sau a înţelegerii asupra fiinţei, ba chiar la eterogenitatea fiinţei şi înţelegerii (aceasta din urmă fiind de un alt ordin/*alterius condicionis* decât fiinţa). Aceasta este, de fapt, tema reală a acestei întrebări pariziene. Printr-un joc exegetic, care combină texte scripturistice referitoare la Logos (şi deci la intelectul divin, în lectura lui Eckhart) cu trimiteri la *Cartea despre cauze*, IV, 37 (*prima rerum creatarum est esse*), fiinţei i se atribuie sensul strict de fiinţă creaturală. *Esse* cade deci în orizontul „creabilului". Opoziţia dintre *creabile* şi *increabile* joacă un rol de căpătâi în întreaga operă eckhartiană (*Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 82-83, LW III, pp. 70-71; *Comentariul la Exod*, § 120, LW, II, p. 113; *Întrebarea III*, § 11), devenind o temă controversată tocmai pentru că adjectivul „increabil" se referă, în opera lui Eckhart, atât la intelectul divin, cât şi la cel uman.

Întrebarea a II-a: Dacă înţelegerea îngerului, ca activitate, este propria sa fiinţă

Prima din punct de vedere cronologic, această întrebare îşi propune să argumenteze primatul înţelegerii faţă de fiinţă. Interogaţia lui Eckhart vizează în mod direct înţelegerea îngerilor, dar ea depăşeşte domeniul angelologiei, interesând însăşi teologia. Acest fapt este evident în

următoarea întrebare pariziană (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*), dar ultimul argument din această întrebare statuează deja cât se poate de clar că „în Dumnezeu, de la care derivă toată fiinţarea, nu se află raţiunea fiinţei” (*in deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur*).

Am tradus *intelligere* prin „înţelegere”, iar *intellectio* prin *intelecţie*. Infinitivul *intelligere* se referă în sens durativ, de altfel, la acţiunea intelectului. Termenul *intellectio* este folosit de Eckhart în § 6.

În această întrebare pariziană, Eckhart foloseşte alternativ *esse* şi *ens*, cu intenţia de a elucida raportul dintre fiinţă şi înţelegere. Termenul *ens* este introdus în § 4 (*species non est aliquo modo ens*). E limpede că, aici, Eckhart înlocuieşte binomul *esse-intelligere* cu *ens-species*. Cel din urmă cuplu terminologic are un caracter mai curând obiectual (el desemnează aspectul noematic, în vreme ce termenul *intelligere* desemnează înţelegerea). În § 7, Eckhart foloseşte ambii termeni (*intellectus, in quantum huiusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse*); verbele utilizate în context (*est… ens*, respectiv *habet… esse*) sugerează că *ens* are sensul substanţial de fiinţare determinată, în vreme ce *esse* trebuie înţeles drept corelativul lui *essentia*. De altfel, Eckhart remarcă (§ 9) faptul că fiinţarea este ceva determinat (*ens est aliquid determinatum*). Vocabularul fiinţei este sporit de introducerea, în § 4, a termenului *entitas* (*operatio enim non habet plus entitatis*), care corespunde unei anumite predilecţii a lui Eckhart pentru termenii abstracţi (*Tabela prologurilor*, § 3-4; *Prologul la Opera tripartită*, § 4; *Prologul la Opera propoziţiilor*, § 2).

Structura

Eckhart prezintă douăsprezece argumente care dovedesc că înţelegerea îngerului nu este totuna cu fiinţa sa. Primul argument (§ 1) este preluat din opera confratelui său Toma din Aquino, desemnat prin pronumele nehotărât *aliqui* („unii”). Eckhart se referă la argumentul Doctorului angelic din *Summa theologica*, I, q. 54, a. 2, *resp.* În esenţă, argumentaţia

tomistă are în vedere distincţia dintre *intelligere* şi *esse* în cazul fiinţelor (fiinţărilor) create şi indistincţia lor în Dumnezeu (*solum esse divinum est suum intelligere et suum velle*). Eckhart mai adaugă încă unsprezece argumente la argumentul autorităţii.

Cel dintâi (§ 2) are la bază principiul aristotelic (*De anima*, III, 4, 429a 24) potrivit căruia intelectul este „neamestecat". Principiul distincţiei între facultatea cognitivă şi obiectul ei este exploatat de Eckhart şi în alte texte. Al doilea argument (§ 3) este construit în jurul distincţiei dintre obiect şi potenţă. Cel dintâi este privilegiat ontologic (are consistenţă, fiinţă), aşa încât el, obiectul, determină actualizarea potenţei cognitive (în cazul nostru, a înţelegerii). Într-adevăr, înţelegerea este întotdeauna înţelegere a ceva, a unui obiect. Al treilea argument eckhartian (§ 4) este primul dintr-o serie de patru argumente care se referă la specia cognitivă, fie ea inteligibilă sau sensibilă. Specia nu are „fiinţialitate", ea fiind produsul unei fiinţări exterioare. Al patrulea argument (§ 5) întăreşte teza potrivit căreia specia nu este fiinţare, pentru că, dacă ar fi, atunci ea ar fi un accident. Altfel spus, specia se află în suflet, dar nu ca într-un substrat, asemenea accidentului. Al cincilea argument (§ 6) este tot un argument prin reducere la absurd, potrivit căreia, dacă specia din suflet ar fi fiinţare, atunci ea ar putea fi cunoscută de alte fiinţări. Al şaselea argument (tot în § 6) subliniază funcţia de reprezentare a speciei cognitive. Ca semn cognitiv al obiectului, specia nu are fiinţă, ci reprezintă o fiinţă. Al şaptelea argument (§ 7) debutează cu o definiţie negativă a intelectului (negativitate care subliniază sensul apofatic al teologiei noetice a magistrului turingian). Teza potrivit căreia intelectul nu este ceva anume, nici în timp, nici în spaţiu (*nec est hic nec nunc nec hoc*), este fundamentală în mistica meontologică pe care Eckhart o dezvoltă în diverse texte. Al optulea argument (§ 8) aduce în dezbatere distincţia aristotelică dintre adevăr şi bine, care corespund, respectiv, domeniului cunoaşterii şi celui al fiinţei (argumentul aristotelic este folosit

şi în *Întrebarea I*, § 7). Al nouălea argument (§ 9) opune universaliile – ca produse ale înţelegerii – şi fiinţarea. Al zecelea argument (§ 9) opune ceea ce nu este determinat (precum genul) şi fiinţarea, care este determinată în esenţa ei. Al unsprezecelea argument (§ 10) este construit pe distincţia dintre raţiunea cauzei (*ratio causae*) şi raţiunea fiinţării (*ratio entis*).

Problemele

Noetica eckhartiană, în jurul căreia se încheagă o mistică doctă şi argumentată – în întrebarea dedicată înţelegerii, respectiv fiinţei îngerului –, aduce la un nivel mai profund tema dominicană a înţelegerii. O vom regăsi în mai toate textele eckhartiene de teologie meontologică, în care caută un „Dumnezeu fără fiinţă" (J.-L. Marion). Abordarea meontologică a înţelegerii este reluată în următoarea întrebare pariziană (*Întrebarea I* este, cronologic, a doua), iar apoi în a treia întrebare, mai exact în „Argumentele lui Eckhart".

Citită în context, întrebarea dezvăluie încă o dată scopul ultim al lui Eckhart: acela de a întemeia teoretic diferenţa ontologică dintre Creator şi creatură. Argumentaţia magistrului se întemeiază, în cazul de faţă, pe o serie de opoziţii, precum: specie-fiinţare (*species-ens*), fiinţarea din suflet – fiinţarea care se împarte în zece predicamente (*ens in anima – ens, quod dividitur in decem predicamenta*), subiect-obiect (*subiectum-obiectum*), subiect/substrat – loc (*subiectum-locus*), raţiunea cauzei – raţiunea fiinţării (*ratio causae – ratio entis*).

În general, Eckhart argumentează că înţelegerea îngerului nu este totuna cu fiinţa acestuia, arătând că specia (inteligibilă) este radical diferită de fiinţarea care o suscită. Progresia evidentă în argumentaţia magistrului turingian constă în interesul ontologic de la sfârşitul întrebării: distincţia dintre specie şi fiinţare este înlocuită cu cea dintre raţiunea cauzei şi raţiunea fiinţării. Cauza (aşadar Dumnezeu) – e limpede – nu are nimic din fiinţa creaturii.

Găsim aici şi câteva elemente esenţiale pentru teoria eckhartiană a discursului teologic şi a analogiei. La Eckhart, relaţia de asemănare „ne-ontologică” (aşadar „meontologică”) dintre specia inteligibilă şi fiinţare (menirea speciei este aceea de a reprezenta/*repraesentare*: *melius autem repraesentat, si sit non-ens*, § 6) constituie modelul asemănării dintre Dumnezeu şi creaţia sa – o asemănare care se sustrage, în mod limpede, limitelor analogiei tomiste a atribuirii.

Întrebarea a III-a: Întrebarea magistrului Gonzalv (care cuprinde *„Argumentele”* lui Meister Eckhart), dacă lauda lui Dumnezeu în *patrie* este mai nobilă decât dragostea faţă de el *pe cale*

Atribuită franciscanului Gonzalv de Balboa (sau de Spania), sub numele căruia s-a transmis această a treia întrebare, ea cuprinde şi *Argumentele lui Eckhart* (*Rationes Equardi*), care a fost, în mod cert, interlocutorul filosofului franciscan. După cum arată R. Klibansky, Gonzalv era originar din Spania şi, înainte de 1289, era lector sentenţiar la Paris, pentru ca între 1293 şi 1297 să predea la şcoala Ordinului Franciscan. Tot Klibansky opinează că este posibil ca printre cei care au asistat la disputa publică dintre Eckhart şi Gonzalv – la acea vreme doi magiştri regenţi de la catedra străinilor (*cathedra extraneorum*) – să se fi aflat şi Duns Scotus, ca bacalaureat sentenţiar, în vreme ce bacalaureatul sentenţiar al lui Eckhart a fost Hervaeus Natalis (*cf.* R. Klibansky, „Commentariolum de Eckhardi Magisterio”, în Meister Eckhart, *Opera latina*, Auspiciis Instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita, vol. XIII, in Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1936, pp. XXX-XXXIV).

Din perspectiva lui Eckhart, întrebarea continuă meontologia ilustrată deja de primele două întrebări, dar particularitatea acestei a treia întrebări rezidă într-o temă subsidiară, cea a primatului intelectului faţă de voinţă (pentru Eckhart). Faptul că Dumnezeu nu este fiinţă se enunţă textual într-

unul dintre argumentele prezentate de Eckhart, potrivit căruia înţelegerea este o anumită „deiformitate” sau „deiformare”, întrucât chiar Dumnezeu este însăşi înţelegerea, iar nu fiinţa (*ipse deus est ipsum intelligere et non est esse*; *cf.* § 9).

Din punct de vedere terminologic, avem de-a face cu aceeaşi pletoră lexicală ce desemnează fiinţa ca în primele două întrebări: *esse*, *ens*, *entitas*, *in essendo* (care se opune lui *in intelligendo*), *entitas* (în sintagma *usque ad nudam entitatem rei*). Am tradus verbul *resolvit* prin „analizează”, iar adjectivul *resolutivus* cu referire la aceeaşi rădăcină (procesul analitic/*resolutivus* este opus, în context, procesului de descoperire/*inventivus*). Opţiunea de traducere a fost determinată de context, deşi, în alte cazuri (*Întrebarea I*, § 5), am preferat utilizarea termenului „rezoluţie” pentru *resolutio*, tocmai pentru că desemnează adesea mai mult decât simpla operaţie intelectuală de analiză.

Structura

Gonzalv expune mai întâi argumentele (§ 1) pe care le va respinge. Este vorba de patru argumente: lauda lui Dumnezeu în *patrie* îi este mai apropiată lui Dumnezeu decât dragostea faţă de el *pe cale*, deci este mai nobilă; lauda lui Dumnezeu în *patrie* le este proprie celor preafericiţi, deci este mai nobilă; înţelegerea are raţiunea scopului, deci este superioară dragostei, care este tendinţa spre scop; actul cauzat de Dumnezeu este mai nobil decât cel cauzat de voinţă, iar vederea lui Dumnezeu este cauzată de Dumnezeu însuşi.

Următoarele patru paragrafe (§ 2-5) reprezintă soluţia lui Gonzalv la argumentele enunţate mai sus. Mai întâi (§ 2), Gonzalv reformulează tema concurenţei dintre vederea lui Dumnezeu şi dragostea de Dumnezeu în termeni de dragoste de vederea lui Dumnezeu şi dragoste de Dumnezeu; fireşte, cea dintâi nu poate fi decât secundară, întrucât este, în acest caz, un substitut secundar al actului însuşi al cunoaşterii lui Dumnezeu. În al

doilea rând (§ 3), Gonzalv introduce distincţia între dragostea lui Dumnezeu în *patrie* şi dragostea lui Dumnezeu *pe cale*, arătând că superioritatea certă a dragostei lui Dumnezeu în patrie, faţă de vederea lui Dumnezeu în *patrie*, garantează şi superioritatea dragostei lui Dumnezeu *pe cale* faţă de vederea cerească a lui Dumnezeu. În al treilea rând (§ 4), Gonzalv se foloseşte de principiul aristotelic potrivit căruia cu cât opusul unei realităţi este mai rău, cu atât realitatea respectivă este mai nobilă; or, ura de Dumnezeu, opusul dragostei de Dumnezeu, este mai rea decât blasfemia, care este opusul vederii lui Dumnezeu. Conform celui de-al patrulea argument (§ 5), dragostea de Dumnezeu este în mod esenţial superioară vederii lui Dumnezeu, aşa încât orice particularizare a celei dintâi (orice dragoste care îl are ca obiect pe Dumnezeu) îi este superioară vederii lui Dumnezeu.

Următoarele paisprezece paragrafe (§ 6-20) cuprind cele unsprezece „Argumente ale lui Eckhart” (*Rationes Equardi*). Cel dintâi (§ 6) contestă tocmai faptul că dragostea de Dumnezeu este superioară, prin esenţa sa, vederii lui Dumnezeu: obiectul intelectului (al facultăţii vederii noetice) este fiinţarea, care este superioară binelui, obiectul voinţei. Conform celui de-al doilea argument (§ 2), superioritatea înţelegerii este dovedită şi de superioritatea virtuţilor care îi corespund. În al treilea rând (§ 8), intelectul este superior faţă de voinţă şi datorită superiorităţii actului său, acela de denudare a realităţii concrete pentru a degaja specia. Al patrulea argument (§ 9) arată că înţelegerea este „deiformitate” sau „deiformare”. (Tema deiformităţii apare deja la Origen şi la Pseudo-Dionisie Areopagitul, jucând un rol fundamental în mistica lui Eckhart.) Apoi, în al cincilea rând (§ 5), înţelegerea este subzistentă. Potrivit celui de-al şaselea argument (§ 11), înţelegerea este increabilă (increabilitatea este una dintre temele fundamentale ale misticii lui Eckhart). Al şaptelea argument (§ 12) se sprijină pe teza dominicană (nemenţionată aici) potrivit căreia chipul lui Dumnezeu în om este intelectul. Al optulea argument (§ 13) arată că

superioritatea intelectului rezidă în libertatea sa, garantată de caracterul reflexiv al înţelegerii (şi, în consecinţă, de independenţa sa faţă de materie). Cel de-al nouălea argument (§ 14-16) dezvoltă tema libertăţii intelectului, care este arhetipul libertăţii volitive. Conform celui de-al zecelea argument (§ 17-18), obiectul intelectului, şi anume fiinţa, este superior obiectului voinţei, şi anume binele, de unde rezultă şi superioritatea intelectului faţă de voinţă. În fine, al unsprezecelea argument (§ 19-20) arată că intelectul este cauză finală, în vreme ce voinţa este cauză eficientă; or, cauza finală este superioară celei eficiente.

Gonzalv respinge (§ 21-31) punctual fiecare dintre cele unsprezece argumente eckhartiene. Contraargumentele lui Gonzalv sunt la fel de diverse ca argumentele eckhartiene. Astfel (§ 23), după cum intelectul operează nu doar prin descoperire, ci şi prin analiză, pătrunzând până la fiinţialitatea pură a obiectelor, tot astfel şi voinţa este înzestrată cu un dublu proces; iar superioritatea intelectului faţă de facultăţile congnitive nu implică superioritatea sa faţă de toate facultăţile sufletului. De asemenea (§ 24), dragostea reprezintă şi ea o formă de deiformare, una superioară deiformării intelective. În plus (§ 25), întrucât doar intelectul divin este increabil (după Gonzalv!), nu se poate spune că, în general, intelectul este superior faţă de voinţă. Gonzalv contestă totodată (§ 28) faptul că libertatea este condiţionată de imaterialitate (şi că, deci, intelectul este cu atât mai liber cu cât este mai imaterial), enunţând teza (formulată ulterior şi de Duns Scotus) potrivit căreia îngerii sunt materiali. În fine (§ 31), Gonzalv neagă faptul că intelectul mişcă în calitate de cauză finală; cauza finală nu este facultatea, ci obiectul.

Dezbaterea se încheie (§ 32) cu o reevaluare a celor patru argumente principale din debutul chestiunii, la care, de altfel, s-a şi referit deja.

Problemele

Încă din § 1, unde Gonzalv enunţă câteva argumente contrarii pe care le va respinge, se stabileşte o cvasiechivalenţă între lauda lui Dumnezeu *în patrie* (*laus dei in patria*), înţelegere (*intelligere*) şi vederea lui Dumnezeu în *patrie* (*visio dei in patria*).

Desigur, teza cea mai interesantă a întrebării (din punctul de vedere al cercetării asupra operei eckhartiene) este cea a neantului divin şi definiţia noetic-meontologică a lui Dumnezeu (*ipse deus est ipsum intelligere et non est esse*; *cf.* § 9). Totodată, răspunsul lui Gonzalv nuanţează teza abruptă a magistrului turingian, arătând că Dumnezeu nu este fiinţă conform modului nostru de semnificare (*non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi*, § 24), ci este fiinţă conform realităţii semnificate (*deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam*). De fapt, Gonzalv operează aici distincţia scolastică (inclusiv tomistă) între modul de semnificare şi realitatea semnificată. Această distincţie pune în mişcare, pentru scolastici, întregul mecanism al analogiei fiinţei, în care numirea lui Dumnezeu trece prin lucruri şi prin numele lucrurilor. Or, distincţia este destul de greu de reperat ca atare în textele eckhartiene, tocmai pentru că doctrina analogiei este scoasă din domeniul catafazei şi aclimatizată în domeniul teologiei negative. Altfel spus, dacă, pentru Aquinat, orice tip de cunoaştere trece prin lucrurile sensibile (fie prin conversie la imagine, în cazul cunoaşterii lucrurilor materiale; fie prin intermediul vestigiilor sensibile, în cazul realităţilor teologice), Eckhart vorbeşte despre două modalităţi eterogene de cunoaştere: una care trece prin lucruri şi care diferă de ştiinţa lui Dumnezeu (*Întrebarea I*, § 8); iar alta care îi este proprie omului nobil, capabil să cunoască ceea ce cunoaşte Dumnezeu. Însă această dublă ştiinţă corespunde cu dubla fiinţă, inspirată de *Cartea despre cauze*, Eckhart negând astfel tocmai metafizica fiinţei ierarhice.

O altă temă cu care polemizează Gonzalv (§ 25) este cea a caracterului increabil al intelectului (spre deosebire de Eckhart, Gonzalv susţine poziţia scolastică, potrivit căreia increabilitatea este atributul intelectului divin, nu şi al celui uman). Distincţia dintre creabil şi increabil corespunde, la Eckhart, distincţiei dintre fiinţa creată şi fiinţa creaturii aşa cum este ea în Dumnezeu. Altfel spus, în Dumnezeu (sau *in principio*, „în început"), creatura este increată. De asemenea, intelectul activ este increat şi acesta este sensul în care intelectul este *imago dei*. Teza caracterului increat al intelectului (*Predica germană 12*, DW I, p. 198, 1-2) a constituit subiectul uneia dintre interpelările pe care acuzatorii i le-au adresat lui Eckhart în cursul procesului de la Köln (*Procesul de la Köln II*, art. 3, § 7, LW V, p. 320).

În ce priveşte argumentul din § 17-18, Eckhart se situează în cadrul metafizicii medievale ierarhice şi argumentează superioritatea intelectului în termeni de „bun" (*bonum*), „mai bun" (*melius*) şi „optim" (*optimum*) – intelectului îi corespunde raţiunea optimului, în vreme ce voinţa se raportează la bine, motiv pentru care intelectul este mai nobil decât voinţa, crede Eckhart. Interesant este că, la Eckhart, opoziţiile radicale între fiinţa divină şi neantul creatural sau între neantul divin şi fiinţa creaturală au menirea să pună în chestiune tocmai imaginea ierarhică despre lume. Astfel, ierarhiei fiinţei Eckhart îi opune diferenţa calitativă dintre fiinţa creată şi fiinţa increată. Or, fiinţa creată – prima dintre cele create, cum spune *Cartea despre cauze* – adăposteşte diferenţierea ierarhică a fiinţărilor, însă, considerată ca atare, fiinţa creată se opune neantului divin; iar în *Prologuri*, neantul creatural se opune parmenidienei fiinţe divine. Aşadar, suita terminologică *bonum-melius-optimum* nu aboleşte diferenţa calitativă, ci o opune monolitic lui Dumnezeu. De altfel, bula papală *In agro dominico* se referă tocmai la o teză eckhartiană potrivit căreia Dumnezeu nu este nici bun, nici mai bun, nici cel mai bun (*Secundus articulus: Quod „deus non est bonus neque melior neque*

optimus. Ita male dico, quandocunque voco deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum”; *cf.* art. 2, LW V, p. 604; vezi şi *Procesul de la Köln II*, art. 54, § 127, LW V, p. 348; *Predica germană 9*, DW I, p. 148, 5-7).

Interesant este şi vocabularul nemijlocirii şi al proximităţii. Chestiunea dezbătută se referă la două modalităţi de situare faţă de transcendenţă: *in patria*, adică printr-o relaţie nemijlocită, respectiv *in via*, adică în ordinea medierilor. Primul argument enunţat (şi apoi respins) de Gonzalv spune că ceea ce îi este lui Dumnezeu mai apropiat şi mai nemijlocit (*deo propinquius et immediatius*) este şi mai nobil (§ 1; vezi şi § 32); de asemenea, aprehensiunea, în calitate de operaţie ce prezentifică obiectul proprie intelectului, este o formă de proximitate, dar acest fapt nu face ca intelectul să fie superior voinţei (§ 31); în plus, tendinţa către Dumnezeu (*tendentiam in deum*) este mai nobilă decât limita mişcării către el (*quam esse terminum motus;* § 32). Trebuie observat că toate referirile la proximitate şi la nemijlocire îi aparţin lui Gonzalv şi sunt justificate de tema generală a întrebării, formulată în termenii opoziţiei dintre vederea eschatologică (*în patrie*, proprie preafericiţilor) şi dragostea celui aflat *pe cale*. Gonzalv compară două realităţi situate pe acelaşi plan: de pildă (§ 3), dragostea de Dumnezeu în *patrie* şi vederea lui Dumnezeu *în patrie*. Polemica pe care o are în vedere Gonzalv este, fireşte, cu teologia dominicană, nu cu cea eckhartiană. În schimb, o dezbatere mai proprie spiritului eckhartian ar fi vizat vederea lui Dumnezeu *pe cale* şi dragostea lui Dumnezeu *pe cale*, pentru că, la Eckhart, viziunea nu este privilegiul preafericiţilor, ci apanajul omului nobil, care participă încă de pe acum (înainte de a ajunge în *patrie*) la plinătatea *patriei*.

În ce priveşte primatul intelectului, Eckhart abordează tema în diverse alte texte (*Predica germană 26*, DW II: sufletul are două „chipuri”, iar chipul superior este intelectul; *Predica germană 73*, DW III, p. 260, 6 – 261, 12: intelectul este lumina vărsată de Dumnezeu în suflet, iar voinţa

este secretată de intelect; *Comentariul la Geneză*, § 202, LW I, p. 349: intelectul este imaginea lui Dumnezeu în om; *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 696-697, pp. 611-612: şi intelectul, şi voinţa se raportează la Dumnezeu, dar intelectul cuprinde realitatea cunoscută în originea sa; *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 534, LW III, p. 466: orice dragoste derivă din cunoaştere). Însă poziţia eckhartiană cu privire la intelect şi voinţă este mai complexă, căci Eckhart arată în diverse texte că există ceva ce transcende cele două facultăţi (*Predica germană 7*, DW I, p. 123, 3-5: deasupra celor două facultăţi se află mila lui Dumnezeu; *VeM*, DW V, p. 117, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 103: *Alsô spriche ich daz der edel mensche nimet und schepfet allez sân wesen, leben und sælicheit von gote, an gote und in gote blôz alleine, niht von got bekennenne, schouwenne oder minnenne”*/„Tot astfel, omul nobil primeşte şi-şi ia toată fiinţa, viaţa şi fericirea doar de la Dumnezeu, la Dumnezeu şi în Dumnezeu, nu din cunoaşterea de Dumnezeu, din contemplarea sau iubirea lui” – trad. de G. Decuble). Cert este că, în fiecare caz, contează coloratura mistică pe care o dobândeşte la Eckhart primatul dominican al intelectului.

Întrebarea a IV-a: Dacă mişcarea fără limită este contradictorie

Faţă de primele trei întrebări, a patra vehiculează mai curând o metafizică scalară, înscriindu-se astfel exemplar în problematica scolasticii secolului al XIII-lea (*corpus igitur primum mobile est primum corpus*, § 4; *corpus caeli est supremum*, § 7; *sed de natura superioris est influere*, § 7). Tema cerului şi a mişcării cereşti este una aristotelică, dar care, în secolul al XIII-lea, se găseşte, alături de alte teze aristotelice, în centrul dezbaterii filosofice suscitate de emergenţa aristotelismului de inspiraţie arabă în filosofia de limbă latină. Distincţia dintre *terminus a quo* (limita iniţială) şi *terminus ad quem* (limita finală) a mişcării angajează o diferenţiere metafizică verticală, în trepte, proprie imaginii

medievale despre lume. Cu această chestiune, Eckhart se situează în proximitatea problematicii formulate de *Cartea despre cauze*, care îl frământă, de altfel, şi pe Albert cel Mare în a sa *Despre cauzele şi procesiunea universului de la cauza primă*.

Aşadar, Eckhart rămâne aici în cuprinsul unei reflecţii onto-teologice. De altfel, Dumnezeu este definit aici ontologic, dar nimic nu trădează anterioritatea termenului *esse* din izomorfismul celebru enunţat în *Prologuri* (*esse est deus*). Aici nu fiinţa este Dumnezeu, ci Dumnezeu are fiinţă deplină: *nam quae habent esse, immobilia sunt, ut deus* (§ 5). În acelaşi timp, nimic nu aminteşte de identificarea creaţiei cu neantul, corelativă definiţiei ontologice a lui Dumnezeu din *Prologuri*. Dacă Dumnezeu are fiinţă (*habent esse*), creaturile au o parte de fiinţă (*omne habens partem de esse est mutabile*, § 5). Prin urmare, această ontologie scalară lasă loc unei concepţii implicite a participării.

Cu siguranţă, nu ne găsim în prezenţa unei sciziuni a sistemului eckhartian. Există suficiente elemente de ontologie scalară şi în primele două întrebări pariziene, ca şi, de altfel, în comentariile la textele biblice (dintre care unele constituie veritabile tratate de ontologie). De fapt, ontologia scalară de inspiraţie scolastică este subsumată, în mistica lui Eckhart, unei ontologii a diferenţei.

Structura

Întrebarea are structura standard a întrebărilor disputate din epocă: teză şi antiteză, urmate de răspuns şi dezbatere. Răspunsul rapid pe care îl oferă Eckhart în § 1 stă sub semnul aparenţei (*videtur*/„s-ar părea”), el fiind de fapt argumentul *pro* – în favoarea tezei enunţate în titlu – şi care trebuie respins, în vreme ce § 2 introduce teza şi argumentul contrare. Poziţia lui Eckhart este formulată în § 3, unde magistrul turingian afirmă explicit că teza enunţată în titlu (conform căreia există mişcare fără limită) este

contradictorie, oferind totodată un argument de inspiraţie aristotelică: anterioritatea actului faţă de potenţă (*item esset potentia sine actu*).

Eckhart dedică restul întrebării mişcării cerului. Există trei limite ale mişcării celeste: *a quo* (aşadar limita *de la care* sau limita iniţială), *in quo* (limita *în care*, adică limita substanţială sau substratul mişcării), respectiv *ad quem* (limita *până la care*, aşadar limita finală). Eckhart îşi manifestă de la început dezinteresul faţă de limita iniţială/*a quo* a mişcării celeste (§ 3).

În § 4, magistrul dominican explică faptul că limita *în care* (*in quo*) se realizează mişcarea este tocmai primul corp mişcat (*primum mobile*), deci corpul ceresc. De remarcat faptul că *limita în care* (*terminus in quo*) se află mişcarea este definită în manieră substanţială: ea este „substratul mişcării" (*subiectum motus*). Că în mişcarea cerului domină actul în detrimentul potenţei ţine de faptul că mişcarea cerească se realizează în locul propriu al cerului, iar nu dintr-un loc în altul (*debet moveri in se*). Mişcarea cerului nu îi dislocă centrul (cerul ocupă tot spaţiul) şi este deci o mişcare a părţilor. În § 5, Eckhart explică în ce fel mişcarea cerului este o mişcare a părţilor sale. Limita *până la care* (*ad quem*) a mişcării cerului este înfăţişată în § 6. Ea este, în mod evident, o cauză finală spre care tinde cerul împreună cu toate realităţile materiale. Paragraful ultim (§ 7) oferă o altă perspectivă asupra cerului – primul corp mişcat –, explicând felul în care cerul, ca realitate superioară, se raportează la realităţile inferioare.

Problemele

Universul conceptual al acestei întrebări pariziene este circumscris de textele Stagiritului (*cf. Fizica*, VII şi VIII) şi de *Cartea despre cauze*, filtrată probabil prin lectura pe care o face Albert cel Mare acestei lucrări apocrife. Urmând distincţiile operate de opusculul în discuţie între cauza primă, inteligenţa primă şi sufletul lumii (*Cartea despre cauze*, II, prop.

19-22), Albert completează această schemă cu tema aristotelică a primului mişcat, care este „primul cer” (*Despre cauzele şi procesiunea universului de la cauza primă*, I, tract. 4, cap. 8, p. 56, 63-69). O temă specifică tratatului pseudoaristotelic *Cartea despre cauze* şi prezentă în text este tema revărsării (*influentia*) (natura realităţii superioare se revarsă – spune Eckhart – în realităţile inferioare; *cf.* § 7). De altfel, tema influenţei superiorului asupra inferiorului este o altă recurenţă la Eckhart (*cf. Tabela prologurilor*, § 1; *Prologul general*, § 4 şi § 10; *Prologul la Opera propoziţiilor*, § 24).

O altă temă eckhartiană este cea a întregului – mai precis, a întregimii fiinţei. Eckhart arată că Dumnezeu are fiinţa întreagă (*esse totum*) şi că, asemenea lui, tot ceea ce are fiinţa întreagă (sau deplină) este nemişcat (§ 5-6), tocmai pentru că nu aspiră la mai multă fiinţă. De altfel, în *Prologul la Opera propoziţiilor*, § 6, Eckhart vorbeşte despre *omne esse*, care are dinainte totul în sine şi îl posedă. Deşi definiţia ontologică a lui Dumnezeu („fiinţa este Dumnezeu”/*esse est deus*; *cf. Prologul la Opera propoziţiilor*, § 5), cu eleatismul ei, nu este pomenită în această întrebare pariziană, putem presupune că nemişcarea lui *esse totum* trimite la acelaşi eleatism. Exemplul ochiului care nu vede pentru sine, ci pentru întreg corpul (§ 7; vezi şi *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 385, LW III, p. 328) aminteşte de teza tomistă, asumată de Eckhart, potrivit căreia forma substanţială angajează fiinţa pentru toate părţile întregului (*Prologul general*, § 10), întrucât fiinţa îi aparţine întregului, nu părţilor (*Întrebarea V*, § 2). Tema ontologică a unicităţii formei substanţiale (*partes singulae nullum esse prorsus afferunt suo toti, sed potius totum suum esse accipiunt a suo toto et in suo toto*; *cf. Prologul la Opera propoziţiilor*, § 18), care are menirea de a ilustra caracterul monolitic al fiinţei, îşi găseşte corespondentul în tema (aici mai curând cosmologică) a relaţiei dintre superior şi inferior (*de natura superioris est quod sit praesens omni inferiori et se toto et quolibet sui ipsi toto inferiori et*

cuilibet sui, § 7; vezi şi *Comentariul la Cartea Înţelepciunii…*, § 77, LW II, p. 408, pentru sensul cosmologic al acestui principiu).

Întrebarea a V-a: Dacă în trupul lui Christos, care murea pe cruce, au mai rămas formele elementelor

Pornind de la interogaţia privitoare la persistenţa formelor elementelor în trupul lui Christos mort pe cruce, Eckhart îşi propune să dezbată o temă arzătoare pentru sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea: aceea a unicităţii formei substanţiale. După publicarea, la Paris, de către Étienne Tempier, la 7 martie 1277, a condamnării celor 219 teze, franciscanul Robert Kilwardby, arhiepiscop de Canterbury, va publica o condamnare similară, la Oxford, la 18 martie 1277. Printre tezele condamnate de Kilwardby se numără o serie de teze tomiste, între care cea a unicităţii formei substanţiale (la care Tempier nu făcea referire). Condamnarea a stârnit reacţia virulentă a confraţilor Aquinatului. O consecinţă a acestei dispute este lucrarea dominicanului Ægidius de Lessena, în tratatul *De unitate formae* (Despre unitatea formei, 1278). Demersul lui Eckhart din *Întrebarea V* trebuie înţeles tocmai în această logică a disputelor dintre franciscani şi dominicani.

În a doua listă (*In Naturalibus*, art. 13), Kilwardby condamnă următoarea teză: *Item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid* (H. Denifle [ed.], *Chartularium Universitatis parisiensis*, 1889, p. 559). Condamnarea se referă aluziv la *Summa theologica*, III, q. 25, a. 6, ad 3, unde Toma din Aquino vorbeşte despre venerarea moaştelor, spunând despre trupul mort al unui sfânt că nu este identic în număr cu trupul său viu, din pricina schimbării în privinţa formei substanţiale – care este sufletul –, dar este acelaşi din punctul de vedere al materiei, care, la înviere, se va uni iarăşi cu sufletul (*corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem*

formae, quae est anima, est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda). Tema statutului pe care l-a avut trupul lui Christos mort pe cruce este şi ea dezbătută de Toma. Doctorul angelic o abordează în *Summa theologica*, III, q. 50, a. 5, şi în *Quodlibet*, IV, q. 5 (*Utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et iacens in sepulcro*). În pasajul menţionat din *Summa theologica*, Aquinatul arată că trupul mort al lui Christos şi cel viu au fost una din punctul de vedere al substratului material (*supposito idem*), dar nu şi din punctul de vedere al vieţii, care face parte din esenţa trupului viu.

Trebuie însă precizat că, aşa cum arată Raymond Klibansky, tema chestiunii era frecvent vizitată de gânditorii epocii. Despre ea au scris şi Henri din Gand (*Utrum anima Christi separata remansit aliqua forma in ipso corpore eius*; *cf. Întrebări quodlibetale*, II, q. 2) şi Godefroid de Fontaines (*Întrebări quodlibetale*, III [longum], q. 5; *cf.* R. Klibansky, „Commentariolum de Eckhardi Magisterio", în Meister Eckhart, *Opera latina*, Auspiciis Instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita, vol. XIII, in Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1936).

Structura

Primul paragraf (§ 1) enunţă un argument *pro* şi unul *contra* tezei formulate în titlul întrebării. Eckhart expune trei probleme care pot lămuri întrebarea disputată aici: dacă există mai multe forme substanţiale într-un singur compus; cum rămân elementele în compus; dacă într-un vieţuitor mort mai există vreo formă oarecare. Pentru elucidarea acestor trei teme, Eckhart îşi propune să discute patru aspecte (§ 2). Primul (§ 3) se referă la diferenţa dintre coruperea în cazul elementelor, respectiv în cazul realităţilor compuse. Al doilea (§ 4) are în vedere raportul dintre întreg şi fiinţă (fiinţa ţine de întreg, nu de părţi, care îşi au fiinţa graţie întregului). Al treilea (§ 5) se referă la unicitatea fiinţei, care corespunde unicităţii

formei substanţiale. În fine, al patrulea (§ 6) are în vedere felul în care efectul este inclus în cauză, iar inferiorul în superior.

Paragraful concluziv (§ 7) respinge argumentul *pro* din § 1, făcând uz de noţiunea de formă substanţială.

Problemele

În § 2 Eckhart reformulează tema chestiunii şi introduce în dezbatere tema formei substanţiale, unică în orice compus. Forma substanţială sau esenţa compusului este dătătoare de fiinţă (principiu enunţat de Aquinat în *Despre fiind şi esenţă*, II, 1, şi însuşit de Eckhart: *Comentariul la Exod*, § 52, LW II, pp. 55-56: *quia esse rerum sapit naturam dei, „primi et novissimi", propter hoc forma substantialis omnis, cum sit esse et dans esse, unitur materiae et ipsam perficit immediate se ipsa. Propter quod forma est causa intrinseca rei*). Tema dobândeşte reflexe mistice la Eckhart, tocmai pentru că actul creator prin care Dumnezeu dă fiinţă lucrurilor şi donarea fiinţei de către forma substanţială sunt acte asimilabile. De asemenea, forma substanţială este donatoare de nume (*Comentariul la Exod*, § 121, LW II, p. 114: *forma per quam habet nomen*). Acesta este eşafodajul conceptual pe care Eckhart îl aplică temei manifeste a chestiunii, arătând că nici o formă accidentală nu poate da nici fiinţă şi nici nume trupului mort al lui Christos.

Eckhart explică totodată că trebuie să distingem între coruperea realităţilor simple, adică a elementelor, şi coruperea realităţilor compuse. În primul caz, forma elementului se distruge, lăsând loc altei forme. Ceea ce e peren este materie. În cazul realităţilor compuse, coruperea înseamnă destrămarea individului prin suprimarea formei substanţiale, căreia îi iau locul forme intermediare, care nu ţin nici de gen, nici de specie, întrucât sunt privative.

Evaluată în contextul mai larg al operei lui Eckhart, temei unicităţii formei substanţiale îi corespunde tema unicităţii fiinţei. După ce în

Întrebarea IV a vorbit despre *esse totum*, în *Întrebarea V*, Eckhart explică faptul că fiinţa îi aparţine întregului şi, de aceea, fiinţa este doar una (*est tantum unum esse*, § 5). Fiinţa nu este numerică, ci este Unu. În schimb, timpul – în calitate de număr – (nu) este nimic (*tempus etiam, quia numerus est, nihil est*). În acest caz, mai există ceva în afara fiinţei divine? Eckhart nu răspunde la această întrebare în textul de faţă, dar felul în care înţelege convertibilitatea dintre fiinţa divină şi Unu aminteşte de echivalenţa dintre *esse est deus* şi *deus unus est* din *Prologul la Opera propoziţiilor*, § 6 şi § 15: ambele teze trebuie înţelese în sensul dublei negaţii.

De asemenea, teza potrivit căreia orice efect este în cauza sa ţine de aceeaşi imagine a fiinţei unice, receptacul al tuturor lucrurilor. În *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 31, LW III, p. 24, Eckhart explică faptul că efectul se află în intelect ca în principiul său. De altfel, magistrul turingian distinge între casa (*domus*) în spiritul arhitectului şi casa realizată în materie (*Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 30, LW III, p. 23); distincţia este paralelă cu cea dintre *ratio* (universalul în Dumnezeu) şi *forma* realizată. În mod evident, efectul nerealizat în exterior este superior tocmai prin apartenenţa sa la fiinţa divină. În plus, Eckhart afirma că în afara fiinţei nu este nimic (*praeter esse et sine esse omnia sunt nihil*; *cf. Prologul la Opera propoziţiilor*, § 22), aşadar toate sunt în (fiinţa lui) Dumnezeu, pentru că din el, în el şi pentru el sunt toate lucrurile (*Rom.*, 11, 36). Cu aceeaşi autoritate paulină îşi încheie Eckhart şi pledoaria din această întrebare pentru teza conform căreia orice efect este în cauza sa.

Deşi această întrebare foloseşte o terminologie proprie ierarhiei ontologice (*superior-inferior*, § 6), noţiunea de *formă substanţială* şi cea de *întreg* fac ca sensul veritabil al textului să fie înţeles doar în contextul mai larg al misticii eckhartiene.

Alte lucrări pariziene

Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin

Dedicată lui Augustin, această predică a fost editată pentru prima dată în 1889 de Heinrich Denifle şi Ambros Sietl (*cf. Archives für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Herderische Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 5/1889, pp. 358-365), în „Der Heimat Meister Eckharts" (pp. 349 *sqq.*). În 1931, Bernard Geyer oferă o nouă ediţie critică (*cf. Magistri Eckhardi Quaestiones et sermo Parisienes*, Florilegium Patristicum, XXV, Bonn, 1931), pe care a ameliorat-o ulterior în ediţia Kohlhammer (*cf.* LW V, pp. 85-99). Textul predicii a fost editat de B. Geyer după *Codex Amplon*. fol. 36, de la Biblioteca orăşenească din Erfurt.

Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin este o lucrare intertextuală, ea împletind parafraze sau chiar reproduceri fidele ale unor pasaje din Clarembald de Arras şi Boethius cu altele inspirate din diverse scrieri augustiniene.

Evocând tripartiţia ştiinţelor filosofice (§ 2), Eckhart face apel la autoritatea teoretică a unor *magistri*, fără să ofere detalii privind identitatea acestora. Sursa aflată în spatele acestei trimiteri evazive (aşadar nenumită de Eckhart) a fost identificată de Bernard Geyer, care arată că § 2-3 constituie aproape integral parafraze din comentariul lui Clarembald de Arras (secolul al XII-lea) la *Despre Treime* a lui Boethius (parafraze pe care le-am menţionat şi noi în notele explicative). Clarembald aparţine Şcolii de la Chartres, fiind elev al lui Hugo de Saint-Victor şi Thierry de Chartres, dar şi apropiat al magistrului Odo de Ourscamp, de la care ne-a parvenit o scurtă corespondenţă cu celebra mistică Hildegard von Bingen (*cf. Epistola CXXVII*, PL 197, 351-353), dar şi critici vehemente îndreptate împotriva lui Gilbert de Poitiers

(Gilbertus Porretarus). Tocmai într-o scrisoare adresată lui Odo (*Epistola către Odo*), Clarembald îşi mărturiseşte intenţia de a redacta un comentariu la celebrul tratat boethian (*cf.* Nikolaus M. Häring [ed.], *Life and Works of Clarembald of Arras*, p. 17).

Pierre Duhem a fost cel dintâi care a remarcat influenţa Şcolii de la Chartres asupra gândirii mistice germane, arătând că Nicolaus Cusanus foloseşte eşafodajul teoretic din *Scurt tratat despre lucrarea celor şase zile* (*De opere sex dierum libellus*), a lui Thierry de Chartres, pentru capitolele VI şi VII din a sa *De docta ignorantia* (capitole care cuprind parafraze ample din lucrarea gânditorului cartuzian), unde vorbeşte despre raportul dintre unitate şi eternitatea divină, respectiv generarea Cuvântului (*cf.* Pierre Duhem, „Thierry de Chartres et Nicolas de Cues", în *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Le Saulchoir, Kain, 3/1909, pp. 525-531). După Häring, A. Stohr este exegetul care a intuit influenţa Şcolii de la Chartres asupra lui Eckhart însuşi (*cf. Theologische Revue*, 29/1929, p. 67, *apud* M. Häring, *op. cit.*, p. 45). În ediţia sa din 1931, Bernard Geyer arată explicit influenţa Şcolii de la Chartres asupra lui Eckhart, cu ocazia editării Predicii la sărbătoarea Fericitului Augustin.

Relaţia misticii germane şi în special a lui Eckhart cu Şcoala de la Chartres este mult mai complexă, având în vedere că Thierry de Chartres a fost un acerb critic al lui Gilbert de Poitiers, făcând parte din consistoriul care, în cadrul Conciliului de la Reims (1148), a dezbătut tocmai interpretarea dogmei triadologice de către Gilbert. Or, tocmai controversata distincţie porretană dintre „Dumnezeu" (*deus*) şi „deitate" (*deitas*) sau esenţa divină – incriminată de Thierry – a fost însuşită de Meister Eckhart.

O altă sursă a predicii sunt tratatele, grupate tradiţional sub titlul *Despre Treime*, ale lui Boethius, la care Eckhart face referire explicită în § 2, urmând ca în § 4 să citeze o altă lucrare a aceluiaşi autor.

Structura

Există trei semnificaţii ale metaforei vasului de aur, din *Cartea Înţelepciunii*, care îi sunt aplicabile lui Augustin: materia, forma şi cantitatea (§ 1). Acestea sunt cele trei secţiuni ale omiliei lui Eckhart.

În privinţa primului aspect (§ 2-6), Eckhart arată că „materia" este, în acest caz, înţelepciunea, precum şi ştiinţa felurită a lui Augustin. După ce face o clasificare a ştiinţelor (§ 2), Eckhart explică metodele de lucru ale teologului: autorităţile textuale mai importante; exemplele; contemplarea esenţei divine, fără vreo materie subiacentă (*ipsam divinam usiam, sine subiecta materia*) (§ 3). Următoarele paragrafe (§ 4-5) detaliază modalităţile de cunoaştere a lui Dumnezeu: „în oglindă şi în ghicitură" – adică *pe cale*a cauzalităţii, a negaţiilor şi a eminenţei –, respectiv „în oglindă şi în lumină" – adică prin iluminarea facultăţilor cognitive, ridicându-l pe cel ce cunoaşte dincolo de cunoaşterea pe care o are în mod natural (*ad id quod naturaliter non potest*). În § 6 Eckhart enumeră cele trei scopuri ale cunoaşterii teologice: cel profetic, cel etic şi cel extatic.

În ce priveşte dispunerea formei, ea este metafora virtuţilor lui Augustin (§ 7-11). Există trei tipuri de virtute: virtutea individuală (§ 8), care priveşte relaţia omului cu propriul sine; virtutea politică (§ 9), ce priveşte relaţia cu comunitatea; virtutea teologică, referitoare la relaţia cu Dumnezeu (§ 10). În § 11 Eckhart enumeră şapte modalităţi de donare a harului. În ce priveşte măsura greutăţii vasului de aur augustinian (§ 12), Eckhart se referă la dragostea de Dumnezeu şi la vocaţia ei către nemărginire.

Problemele

Una dintre temele fundamentale ale predicii dedicate lui Augustin este clasificarea ştiinţelor. Firește, Eckhart preia textual expunerea lui Clarembald, iar ideea acestuia, potrivit căreia ideile lucrurilor, aşa cum sunt ele în gândirea divină, din eternitate şi înainte de întruparea lor în

lucruri (*ideas rerum, quae in mente divina, antequam prodirent in corpora*), constituie obiectul teologiei, este convenabilă misticii eckhartiene. Totuşi, în § 11 Eckhart subliniază – în manieră tomistă – că este cu neputinţă să ştim ceva despre Dumnezeu altfel decât prin efectele sale (*non contingit nos de deo aliquid scire nisi per effectus*). Însă epistemologia teologică eckhartiană nu este strict de inspiraţie aristotelico-tomistă. Fiind un elogiu adus lui Augustin, această predică vorbeşte despre cunoaşterea prin iluminare, de origine augustiniană şi pseudo-dionisiană. Această ambivalenţă determinată de o epistemologie tomistă şi de una augustiniană a fost ilustrată de întreaga operă eckhartiană, în perioada sa de maturitate. O atare ambivalenţă nu introduce nici un fel de ambiguitate, căci ea corespunde dublei antropologii eckhartiene (omul natural – omul nobil) şi dublei metafizici (fiinţa în Dumnezeu – fiinţa creată, în exteriorul lui Dumnezeu).

Aşa cum arată B. Geyer, distincţia dintre „cunoaşterea în oglindă şi în ghicitură” (*per speculum et in aenigmate*), respectiv „cunoaşterea în oglindă şi în lumină” (*per speculum et in lumine*) este inspirată de opera lui Alexander de Hales; o a treia, nemenţionată de Alexander, se adaugă acestei suite: „prin vedere şi lumină” (*per speciem et lumen*). Cele trei corespund, respectiv, cunoaşterii prin creatură, specifică omului după cădere; cunoaşterii prin credinţă; cunoaşterii *în patrie* (Alexander de Hales, *Summa theologica*, I II, inquisitio IV, tractatus 3, q. 3, tit. II, m. II. c. 1, a. 1). Aşadar, Eckhart le pomeneşte doar pe primele două, grupând sub prima cele trei căi pseudo-dionisiene (calea cauzalităţii, calea negaţiilor şi calea eminenţei). Trebuie observat că, atunci când vorbeşte despre calea eminenţei (cea mai înaltă dintre cele trei), Eckhart o consideră o modalitate de cunoaştere mijlocită de creatură (*Disce ergo homo ex creaturis cognoscere creatorem*, § 4). În schimb, cunoaşterea *per speculum et in lumine* este de inspiraţie augustiniană. Dumnezeu luminează intelectul şi îl ridică dincolo de posibilităţile sale naturale. Şi în

acest caz avem de-a face cu un efect (Eckhart vorbeşte aici despre un efect special al luminii), aşa cum în § 11 va vorbi despre efectele harului în suflet. După cum am arătat, vederea lui Dumnezeu în *patrie* nu este menţionată aici. Acest fapt este important, pentru că, în textele de maturitate, Eckhart vorbeşte despre vederea nemijlocită a lui Dumnezeu aici şi acum, *pe calea* prezentei vieţi, vedere care dobândeşte însuşirile pe care le are cunoaşterea lui Dumnezeu *în patrie* la Toma din Aquino, de pildă. Distincţia între vederea eschatologică şi cea mistică nu îşi va mai avea locul într-un asemenea sistem. Însă vederea extatică nu va mai fi, pentru Eckhart, mediată de vreun efect, ci va fi o viziune prin esenţă.

Putem identifica în această predică prea puţin originală câteva noţiuni care stau în centrul operelor de maturitate ale lui Eckhart. În § 6 introduce noţiunea de nuditate, înlocuind – într-o parafrază din Augustin – adverbul *nondum* („nu încă”) cu adjectivul *nudum* („gol”, „nud”). În unele texte, Eckhart vorbeşte despre fiinţa pură şi nudă a lui Dumnezeu (*purum esse et nudum esse*; *cf.* Comentariul la *Exod*, § 15, LW II, p. 21), despre faptul că intelectul – despărţit de simţuri – îl cunoaşte pe Dumnezeu în nuditatea sa (*Predica germană 9*, DW I, p. 152, 6-8), despre nuda şi pura bunătate dată Fiului şi despre faptul că Dumnezeu singur este pur şi nud (*Cartea consolării divine*, DW V, p. 10, 16, Humanitas, 2007, p. 39; *Procesul de la Köln I*, I, art. 4, § 7, p. 200), iar alteori va spune că „nud” este neantul creatural (*Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 106, LW III, p. 91). Termenii *nudus*/*blôz* şi *purus*/*lûter* sunt cvasisinonimi. Tocmai în această predică Eckhart introduce şi acest al doilea termen, vorbind despre focul purificator (*ignis depurantis*, § 11).

O altă temă este cea a bogăţiei, inspirată, în textele mai târzii, de *Cartea despre cauze* (XX [XXI], 162). Aici, Eckhart spune că Augustin este „îmbogăţit” (*ditatus*, § 11), dar şi că teologul „se îmbogăţeşte” (*ditari*, § 4) prin cunoaşterea sa.

Tema harului apare de mai multe ori în cuprinsul predicii (§ 6-7; § 10), dar ocupă un loc important în § 11, unde Eckhart vorbeşte despre efectele harului. În textele de maturitate, doctrina harului este mai elaborată. Eckhart distinge între harul oferit gratuit (*gratia gratis data*), care este harul creaţiei (de care se bucură orice realitate tocmai pentru că este făcută de Creator), respectiv harul care face plăcut (*gratia gratum faciens* – corespondent în terminologia românească „harului sfinţitor"). Acesta din urmă le este dat creaturilor dotate cu intelect şi corespunde mişcării de revenire spre Dumnezeu, adică tocmai cunoaşterii mistice. Or, acest din urmă har, ca privilegiu salvific al celui care îl cunoaşte pe Dumnezeu, va însemna întoarcerea în cauză şi cunoaşterea cauzei prin cauză, precum şi a efectelor creaturale prin cauză.

Tratat asupra Rugăciunii Domneşti

Comentariul la rugăciunea „Tatăl nostru" este o lucrare de tinereţe a lui Eckhart, redactată în jurul anilor 1293-1294, fiind probabil printre primele lucrări eckhartiene (alături de *Cuvinte de învăţătură*). Temele de forţă ale misticii sale nu apar conturate, deşi se întrevăd câteva direcţii pe care Eckhart le-a urmat ulterior. Există şi o discretă referire a lui Eckhart la acest tratat, în *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 602, LW III, p. 524 (*supra qua oratione iam dudum tractatum specialem notavi*; întreaga meditaţie despre rugăciune, în *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, ocupă nouăsprezece paragrafe – de la § 597 până la § 615 – şi poate fi considerată un comentariu alternativ la textul de faţă) (*cf. Super oratione dominica*, Felix Meiner, Leipzig, 1934, pp. VII-VIII). Dacă această autoritate nu poate constitui un temei clar pentru datarea lucrării, ea poate fi totuşi un reper cronologic ce trebuie coroborat cu stilul scolastic şi academic, precum şi cu faptul că textul este scris în latina vehiculară.

Textul tratatului eckhartian a fost editat de Klibansky (1934), iar apoi de Seeberg (1936), care a şi rezumat textul în lucrarea sa dedicată

misticului turingian (*cf. Meister Eckhart*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1934, p. 12). Acestuia din urmă îi datorăm ediţia de referinţă (*cf.* LW V, pp. 109-129) care include sursele patristice ale parafrazelor eckhartiene (pentru care Klibansky a oferit doar referinţele, fără să le citeze).

În ediţia sa din 1934 (*cf. Super oratione dominica*, Felix Meiner, Leipzig, pp. IX-XI), Klibansky vorbeşte despre două manuscrise ale acestei lucrări eckhartiene. Este vorba mai întâi de *Codex Cusanus 21* (fol. 135v-136rb), redactat în 1444, descris de Heinrich Denifle (*cf.* „Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues", în *Archives für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Herderische Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 2/1886, pp. 673-687) şi de Jakob Marx (*cf. Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel am Mosel*, Trier, 1905, pp. 15-17). Celălalt manuscris, *Codex Cusanus 125*, cuprinde diverse predici cu autori diferiţi, precum şi tratatul de faţă (fol. 280v-284r), însă fără să menţioneze numele autorului.

Tratatul se înscrie în metodologia textuală scolastică, impusă de exigenţele academice, abordând sistematic textul biblic şi indicând diverse niveluri semantice, pornind de la autorităţile exegetice patristice. Aşadar, tratatul reuneşte parafraze şi citate cu privire la Rugăciunea Domnească, inspirate de diverşi autori – Ieronim, Ioan Gură-de-Aur, Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, Augustin, Ciprian, Ioan Cassian etc. (aşadar, autorităţi teologice). Probabil că o mare parte dintre textele la care face referire Eckhart le-a preluat din *Catena aurea* a lui Toma din Aquino, după cum arată conivenţele indicate de Raymond Klibansky şi de Erich Seeberg (unele parafraze din Ioan Gură-de-Aur şi din Augustin, de pildă, apar şi în *Comentariul Aquinatului la Evanghelia după Matei*, din *Catena aurea*). O parte dintre citatele din *Homilia XIV* a lui Pseudo-Ioan Gură-de-Aur nu apar şi în textul tomist (vezi § 1-2), aşa că, în mod evident, Eckhart a lucrat cu surse variate. De asemenea, majoritatea parafrazelor

eckhartiene (§ 4-5; § 15; § 17) din Ioan Cassian nu se regăsesc în *Catena aurea*. Am identificat şi câteva situaţii în care parafraza eckhartiană la Ciprian sau Ioan Cassian diferă de cea a lui Toma, apropiindu-se de textul raportat de J.P. Migne, ceea ce indică raportul destul de complicat al acestui tratat cu sursele. Eckhart parafrazează şi din autori pe care Toma nu îi pomeneşte (vezi referinţele la Walafrid Strabo).

Aşadar, nici Comentariul tomist la *Matei* (precum, în genere, *Catena aurea*), nici tratatul lui Eckhart despre Rugăciunea Domnească nu reprezintă o exegeză pură; conform uzanţelor, Aquinatul adună în propria lucrare autorităţile patristice privitoare la textele biblice pe care le comentează, ceea ce face şi magistrul turingian în textul de faţă. Însă, dincolo de aspectele metodologice, Tratatul despre Rugăciunea Domnească arată apropierea autorului de Doctorul angelic şi poate constitui o dovadă în plus (chiar dacă nu decisivă) în favoarea autenticităţii.

Tot Klibansky arată că această lucrare a lui Eckhart nu a exercitat o influenţă remarcabilă asupra autorilor ulteriori. Comentariul lui Gheraert Appelmans (*Glose op het Vaderons*), al cărui raport cu comentariul eckhartian este dezbătut ulterior de Georgette Epiney-Burgard (*cf. Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Émilie Zum Brunn [ed.], 1994, pp. 119-133), dar nici cele două predici ale lui Nicolaus Cusanus dedicate Rugăciunii Domneşti nu par influenţate de comentariul eckhartian. Klibansky identifică însă o influenţă a acestui tratat asupra lucrării *Expositio orationis dominicae* a lui Iordan de Quedlinburg (*cf.* Klibansky, 1934, p. XII).

Structura

Tratatul eckhartian începe cu o scurtă introducere dedicată rugăciunii în general (§ 1). Apoi, autorul abordează cele şapte cereri (*petitiones*) cuprinse în Rugăciunea Domnească, dintre care – spune Eckhart, după

Augustin (vezi § 16) – primele trei se referă la Dumnezeu însuşi (*nomen tuum*, § 2-5; *regnum tuum*, § 6; *voluntas tua*, § 7-9), iar ultimele patru la noi (*panem nostrum*, § 10-14; *debita nostra*, § 15-16; *ne nos inducas*, § 17; *libera nos*, § 18).

Problemele

Lucrare de tinereţe, comentariul nu ne livrează nici una dintre temele majore ale misticii lui Eckhart, deşi putem găsi câteva elemente care atestă ceea ce va deveni reflecţia magistrului turingian. De pildă, interpretarea sintagmei scripturistice *in principio* („la început") cu sens locativ: „în început". Tema a fost exploatată îndelung de Meister Eckhart în lucrările sale de maturitate, cu referire atât la *Geneză*, cât şi la prologul *Evangheliei după Ioan* (*in principio erat Verbum*) (vezi *Prologul general*, § 17; *Comentariul la Geneză*, § 151; *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 134 etc.). În acest tratat (§ 14), Eckhart parafrazează un text augustinian (*cf. Despre Geneză, împotriva maniheilor*, I, 2, 3), în care episcopul de Hipona explică faptul că *in principio* nu înseamnă la începutul timpului, ci în Christos (*in Christo*). Dacă în § 14 Eckhart nu exploatează această interpretare a ablativului, mai elocventă este însă o altă parafrază din Augustin (*cf. De sermone Domini in monte*, II, 5, 17), în care autorul echivalează sintagma „în ceruri" (*in caelis*) cu „în cei sfinţi şi în cei drepţi", echivalenţă pe care o preia ca atare în propriul tratat (§ 4). Eckhart a dezvoltat, în lucrările ulterioare, o dialectică a conţinătorului şi conţinutului, în care Dumnezeu şi omul devin când conţinător, când conţinut.

Trebuie precizat totodată faptul că însăşi referirea la „cel drept" (*iustus*), care devine receptaculul lui Dumnezeu, anticipează una dintre coordonatele fundamentale ale teologiei eckhartiene: tema relaţiei dintre *iustus* şi *iustitia*, care se confundă în unirea mistică. Eckhart a dezvoltat ulterior tema „celui drept" (*iustus*) sau a „omului nobil" (*homo nobilis*),

căruia chiar Dumnezeu îi este supus (*cf. Predica germană 14*; *Procesul de la Köln I*, IV, § 57, LW V, p. 217). În acest tratat, figura apostolului Pavel (§ 5) înfăţişează de fapt un asemenea om nobil, întrucât în el nu există nedreptate (*iniustitia*), care declară că este gata să fie anatemizat pentru mântuirea poporului său; or, Eckhart explică faptul că cel gata să fie lepădat de dragul lui Christos nu poate să fie lepădat din viaţă. În *Predica germană 12* va spune că Pavel este gata să îl părăsească pe Dumnezeu de dragul lui Dumnezeu (*da zer got durch got lâze*; *cf.* DW I, § 5, p. 196; vezi şi *Procesul de la Köln I*, IV, § 68, LW V, pp. 222-223).

Tema nobleţii (*nobilitas*) este menţionată o singură dată în acest tratat, într-o parafrază din Ioan Cassian (*cf.* Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 18), alături de un alt termen-cheie al gândirii eckhartiene: moştenirea (*haereditas*) (§ 4; vezi şi § 3: *coheredes*). De altfel, omul nobil este cel care participă la moştenirea cerească, aşadar este el însuşi fiu. Rugăciunea Domnească este pentru dominicanul turingian un bun prilej de a vorbi: despre filiaţia divină, care nu îl priveşte doar pe Christos, ca Fiu unic, ci va numi, mai târziu, „omul nobil” (*scientes nos habere patrem in caelis*, § 4). Tema unicităţii naşterii Fiului unic şi a „fiilor unici”, în eternitate, va fi incriminată în cadrul procesului de la Köln (*cf. Procesul de la Köln II*, art. 59, § 144, LW V, p. 352).

Tema spaţializării ca distanţare de receptaculul divin (*in principio*) care învăluie totul este şi ea prezentă aluziv: acum suntem „încă departe” (*adhuc longe sumus*, § 1); nu trebuie să dorim să rămânem mult timp în această lume (*ne quaeramus in hoc saeculo diu manere*, § 14); căci în lume suntem foarte departe de Tatăl nostru (*nos longissime separantem*, § 4), iar peregrinarea ni se prelungeşte aici (*incolatus meus prolongatus est*, § 4); prin urmare, trebuie să ne lăsăm purtaţi de rugăciune în locurile cereşti (*abducens orantem et excelsis regionibus affigens*, § 4). În *Comentariul* său *la Exod*, Eckhart va opune *longe stans* şi *non extra* (*materia universaliter longe est a deo*, *Comentariu la Exod*, § 183, LW II,

p. 157; *si quis videat „hominem a longe”*, *cf. Comentariu la Exod*, § 180, LW II, p. 154; *in solo intellectu est, non extra*, *cf. Comentariu la Exod*, § 176, LW II, p. 152 etc.), arătând că distanţarea (ca opusă unirii mistice) face cu neputinţă numirea catafatică a lui Dumnezeu. Sau, în *Comentariul* său la *Evanghelia după Ioan*, Eckhart îi va opune pe cei ce stau afară (*foris stantes*) faptului de a fi cu Dumnezeu (*apud deum*) (*longe* sau *foris stantes*, aşadar *in regione dissimilitudinis*; *cf. Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 47-48, LW III, pp. 39-40).

Interesantă este afirmaţia potrivit căreia, în raport cu cele eterne, lucrurile temporale nu sunt nimic (§ 1); prin urmare, a te ruga pentru ele înseamnă a te ruga pentru nimic. Tema va fi exploatată îndelung de Eckhart în diverse predici germane chiar cu referire la tema rugăciunii (*cf. Predica germană 65* şi *Predica germană 67*), dar tema neantului creatural, care se opune fiinţei monolitice care este Dumnezeu, constituie unul dintre accentele originale ale operei lui Eckhart, precum şi unul dintre temeiurile controversei iscate în jurul ei.

Predica de Paşte din anul 1294 ţinută la Paris

Iată o altă lucrare de tinereţe a lui Eckhart, aparţinând genului predicilor. Lucrarea datează din 1294, an în care Eckhart se afla la Paris în calitate de comentator sentenţiar. Discursul se constituie în jurul temei (textul pericopei) şi protemei (text suplimentar, relevant pentru înţelegerea temei). Eckhart se serveşte din plin de autorităţi clasice (Cicero, Avicenna, Ptolemeu, *Cartea celor XXIV de filosofi* etc.) şi canonice (Pseudo-Dionisie Areopagitul, Augustin, Prosper din Aquitania, Alain de Lille), dar şi de textele unor autori la care abia face aluzie (Ieronim, Petru Lombardul, Albert cel Mare). Autorul textului dovedeşte o afinitate aparte pentru textele lui Augustin, lucru evident, de altfel, în toată opera eckhartiană, inclusiv în lucrările de tinereţe. Tema majoră a predicii este Paştele, interpretat aici în cheie euharistică.

Structura

Primele paragrafe (§ 1-2) constituie un preambul al predicii şi oferă un suport exegetic inspirat din Pseudo-Cicero şi Augustin. În § 3 Eckhart introduce o scurtă reflecţie augustiniană cu privire la rugăciune, reflecţie care trebuie să fi prefaţat o rugăciune liturgică înainte de interpretarea pericopei. Următoarele paragrafe fac exegeza pericopei biblice. Primul verset al pericopei („Paştele nostru”, *1 Cor.*, 5, 7) este interpretat în § 4-5. În § 6-16, Eckhart abordează al doilea verset al pericopei („De aceea, să prăznuim”, *1 Cor.*, 5, 8). Eckhart interpretează textul referindu-se rând pe rând la cei pentru care este pregătit Paştele (§ 7-11; este vorba despre cei umili, § 7-8, despre cei care dispreţuiesc lumea, § 9-10, despre cei care au un cuget curat, § 11), locul în care este pregătit Paştele (§ 12-15) şi ceea ce produce (§ 16).

Problemele

Ca toate celelalte lucrări de tinereţe, această predică prezintă un grad redus de originalitate. Diverse elemente fundamentale ale dezvoltărilor originale ulterioare sunt însă identificabile în text. Tema transsubstanţierii euharistice este deja pusă în relaţie cu parcursul eului uman către eul divin, în actul extazei mistice. Eckhart citează, de altfel, un text augustinian despre transformarea eului uman în eul divin (*Confesiuni*, VII, 10, 16; vezi § 16). Este vorba de o euharistie inversată: nu trupul Domnului este asimilat trupului credinciosului, ci eul celui credincios este asimilat eului divin. Tot aici, distanţa, depărtarea faţă de Dumnezeu (*inveni me esse longe a te*; *cf.* § 16) – după cum spune acelaşi pasaj augustinian – se opune situării în Christos, căci omul pur este „încorporat el, prin acest Paşte, în Christos” (§ 16). Euharistia devine astfel o întrupare inversată: omul purificat se întrupează în Christos! La Eckhart, mistica va defini asemănarea cu Dumnezeu ca proces, şi nu ca o stare de

fapt; ca un produs al harului care ne face plăcuţi lui Dumnezeu (*gratia gratum faciens*), şi nu doar ca rezultat imobil, conferit de actul creaţiei.

Aşa cum am arătat, tema locului – care, la Eckhart, se va afla în miezul unei teologii topologice – este deja indicată aici atunci când Eckhart vorbeşte despre credinciosul care îl conţine pe Dumnezeu. După ce enunţă principiul general: „cu cât ceva este situat mai jos şi inferior, cu atât este mai încăpător” (*omne continens quanto est bassius et inferius, tanto capacius*), Eckhart enunţă principiul teologic corespondent: „cu cât sufletul se înjoseşte mai mult, cu atât îl încape mai mult pe Dumnezeu” (*quanto est per humilitatem bassior, tanto dei capacior*; *cf.* § 8). Tema umilinţei va fi îndelung exploatată în scrierile ulterioare. De altfel, unul dintre numele celui care realizează detaşarea va fi cel de „om umil”/*homo humilis*/*demůtig mentsch* (*Predica germană 15*, DW I, p. 247, 2-6). Omul este mai pur (*homo est purior*; *cf.* § 16), spune Eckhart, iar adjectivul *purum*/*lûter* va caracteriza starea omului detaşat.

Apare, în *Predica de Paşte*, tema conţinătorului-conţinut, căci, dacă cele corporale păstrează în ele ceea ce conţin, în domeniul realităţilor spirituale conţinătorul devine conţinut, iar conţinutul este totodată conţinător. Tema va fi exploatată de pe poziţiile misticii într-o predică germană, unde Eckhart vorbeşte despre faptul că sufletul şi Dumnezeu se conţin unul pe celălalt. Între conţinător şi conţinut nu mai există, astfel, diferenţă de natură, aşa cum nu există diferenţă nici între un butoi cu doage de vin (dacă ar putea exista) şi vinul pe care acesta l-ar conţine (*Predica germană 16b*, DW I, p. 264, 4-265, 8). În omul nobil Dumnezeu se află în mod esenţial (*er ist dâ wesenlâche*; *cf. Predica germană 10*, DW I, p. 165, 15).

Prin afirmaţia că intelectul este golit (*intellectus evacuatur*; *cf.* § 2), anticipează tema detaşării intelectului (*abegescheiden geist*; *cf. Predica germană 10*, DW I, p. 170, 8-9; *Predica germană 15*, DW I, p. 251, 6-7). Faţă de tema intelectului separat al lui Aristotel (νοῦς χωριστὸς; *cf.*

Aristotel, *Despre suflet*, III, 5, 430 a 17), de care Eckhart se foloseşte în diverse texte, intelectul eckhartian devine „separat”, adică se detaşază de materialitate, ca să se asemene în mod progresiv cu Dumnezeu. Intelectul funcţionează altfel decât prin conversie la imagine, aşadar dincolo de orice imagine sensibilă. Iată şi rostul referirii, în textul de faţă (§ 11), la afirmaţia lui Pseudo-Dionisie după care sufletul trebuie să se elibereze de ultimele imagini sensibile (*purgari oportet ab extremis animae phantasiis*).

Mai trebuie menţionată aici folosirea verbului *educo*, termen care face parte din vocabularul „educţiei” (*eductio*), specific filosofiei lui Albert cel Mare. Maestru al lui Eckhart, Doctorul universal susţinea că formele lucrurilor se actualizează în materie. Albert opunea doctrina educţiei formelor tezei mai neoplatoniciene a lui Avicenna, potrivit căreia formele sunt introduse în materie de Dătătorul de forme (*Dator formarum*). Însă, la Eckhart, tema educţiei este pusă adesea în relaţie cu „deiformarea” şi deci cu îndumnezeirea (*Comentariu la Geneză*, § 301, LW I, p. 439). În *Predica de Paşte*, Eckhart foloseşte verbul *educit* atât în sens natural, cât şi în sens euharistic. Concepţia euharistică a lui Eckhart anticipează în mare măsură concepţia mistică ulterioară a magistrului turingian.

Tabel cronologic

1260-1275 – Naşterea şi copilăria lui Eckhart, la Hochheim.

1270 – La 10 decembrie, Étienne Tempier condamnă averroismul latin, după ce Albert cel Mare publicase în acelaşi an *Despre cincisprezece probleme*.

1272 – Ulrich de Strasbourg devine provincial al Teutoniei. Dietrich din Freiberg îşi începe studiile la Paris (până în 1274).

1274 – Moare Toma din Aquino la Fossanova (7 martie), în drum spre al doilea Conciliu de la Lyon. Moare Bonaventura (n. 1221).

1275-1313/1314 – Eckhart se află la Erfurt; în această perioadă face câteva călătorii la Paris.

cca 1275 – Îmbracă rasa dominicană, probabil după 1275.

1277 (7 martie) – Étienne Tempier prezintă al doilea edict de condamnare a averroismului latin (219 teze), la solicitarea papei Ioan al XXI-lea (Petrus Hispanus). La 18 martie, Robert Kilwardby propune o interdicţie similară la Universitatea din Oxford (sunt vizate 16 propoziţii tomiste). Moare Ulrich de Strasbourg, la Paris, unde urma să comenteze *Sentinţele*, după ce fusese eliberat din funcţia de provincial dominican al Teutoniei.

1279 – Guillaume de la Mare încheie *Corectoriul fratelui Toma*, început în 1277.

1280 – Eckhart începe să studieze la Köln, unde îl cunoaşte, probabil, pe Albert cel Mare. Moare Albert cel Mare, la Köln (15 noiembrie).

1282 – Moare Siger din Brabant, la Orvieto.

1293-1294 – Eckhart este comentator sentenţiar la Universitatea din Paris.

1294 – Apare *Conferinţa privind Cartea Sentinţelor*, rostită la Universitatea din Paris în toamna lui 1293; lucrarea este singurul fragment eckhartian păstrat din comentariul său la *Sentinţele* lui Petru Lombardul. Apare *Predica de Paşte*, la Paris (18 aprilie). Se naşte Jan van Ruysbroek, lângă Bruxelles (moare în 2 decembrie 1381, la Groenendaal).

1294-1298 – Eckhart redactează lucrarea *Cuvinte de învăţătură*.

1302 – Devine magistru al Universităţii din Paris.

1302-1303 – Eckhart predă la Universitatea din Paris în calitate de magistru în teologie, numit fiind la catedra rezervată dominicanilor străini. Din această perioadă datează *Întrebările pariziene I-III*.

1303 (28 august) – Apare *Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin*, la Paris.

1303-1311 – În 1303 este ales provincial dominican de Saxonia, cu rezidenţa la Erfurt.

1309 – Toma din Aquino devine doctor oficial al dominicanilor. Meister Eckhart fondează trei abaţii feminine: la Braunschweig, Dortmund şi Groningen (confirmate de papă în 1310).

1310 – Este ales provincial dominican al Teutoniei. Capitolul general de la Napoli (30 mai) nu îl confirmă însă în calitatea de provincial al Teutoniei. Pierde calitatea de provincial al Saxoniei şi este trimis să predea la Paris.

1311-1314 – Eckhart predă la Paris, în calitate de *magister actu regens*. Din această perioadă datează *Întrebările pariziene IV-V*, precum şi proiectul *Operei tripartite*. Conciliul de la Viena pune în discuţie mişcarea begarzilor şi beghinelor. Sunt condamnate opt teze ale begarzilor şi beghinelor.

1313/1314-1323/1324 – Eckhart se află la Strasburg, însărcinat cu pastoraţia beghinelor (*cura monialium*), în contextul ereziei „Spiritului Liber". Aici rosteşte o mare parte din predicile sale germane şi redactează *Cartea consolării divine*. De asemenea, majoritatea lucrărilor exegetice în limba latină au fost scrise probabil între 1302 şi 1325.

1314 – Eckhart scrie *Despre omul nobil*.

1317 – Episcopul Ioan I de Zürich deschide un proces împotriva begarzilor şi beghinelor (*begehardi* şi *schwestriones*). Din acelaşi an datează bula *Ad nostrum* şi decretala *Cum de quibusdam mulieribus*, ale papei Clement al V-lea. Începe procesul de canonizare a lui Toma din Aquino, la cererea papei Ioan al XXII-lea.

1318 – Moare Dietrich din Freiberg (între 1318 şi 1320).

1321 – Moare Dante Alighieri (14 septembrie), la Ravenna.

1323 – Toma din Aquino este canonizat la Avignon de papa Ioan al XXII-lea.

1323/1324 – Eckhart se mută la Köln, unde predă la *studium generale* al dominicanilor.

1325-1328 – Începând din august 1325 apar primele acuzaţii de erezie, pornind de la afirmaţiile sale din *Cartea consolării divine*.

1325 – Nicolaus de Strasbourg este trimis în Germania ca să ancheteze cazul lui Eckhart, dar refuză să susţină acuzaţiile formulate de arhiepiscopul Heinrich II de Virneburg. În apărarea sa, Meister Eckhart scrie o „justificare" (*Tractatus Requisitus/Rechtfertigungsschrift*) la aceste acuzaţii, care privesc lucrarea *Cartea consolării divine*.

1326 – Eckhart scrie *Despre detaşare*. Episcopul Heinrich II de Virneburg intentează un proces împotriva lui Eckhart. Delatorii lui Eckhart sunt Hermann de Summo (la Köln) şi Wilhelm de Nidecke (în Alsacia). Se constituie alte două liste cu propoziţii incriminate (1 august şi 26 septembrie): prima listă cuprinde 49 de teze incriminate, iar cea de-a doua 59. Eckhart răspunde cu o *Apologie* (*Verteidigungsschrift*).

1327 – (24 ianuarie) Eckhart solicită Inchiziţiei recurs la Sfântul Scaun. Eckhart îşi susţine (13 februarie) orto-doxia în faţa enoriaşilor adunaţi la biserica dominicanilor din Köln. Inchiziţia refuză (22 februarie) să îi acorde recursul. Totuşi, Eckhart pleacă la Avignon, unde lista tezelor incriminate este redusă de comisia pontificală la 28 de teze (*Votum avenionense*). Eckhart moare la Avignon, în 1327 sau la începutul lui 1328, aşa cum rezultă dintr-o scrisoare papală din 30 aprilie 1328. Berthold de Moosburg se află la abaţia din Regensburg.

1329 (27 martie) – Papa Ioan al XXII-lea condamnă învăţătura lui Meister Eckhart prin bula *In agro dominico* (cuprinzând 17 propoziţii eretice şi 11 suspecte), din 27 martie 1329. Textul este publicat doar în dioceza de Köln.

1329 (11 aprilie) – Papa Ioan al XXII-lea îi cere arhiepiscopului de Köln să revină asupra cauzei intentate de Reynier, canonic din Köln, şi de Albert de Milano împotriva lui Nicolaus de Strasbourg.

1329 (15 aprilie) – Papa Ioan al XXII-lea îi cere arhiepiscopului de Köln să facă publică, în dioceza şi în provincia ecleziastică, scrisoarea de condamnare a doctrinei lui Eckhart.

Sigle şi abrevieri

AH – Sermons, Paris, Seuil, vol. I (1974), vol. II (1978), vol. III (1979), trad. de Jeanne Ancelet-Hustache (ediţia franceză completă a predicilor germane ale lui Meister Eckhart).

AHDLMA – Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge.

Amorós – Gonsalvi Hispani, O.F.M., *Quaestiones disputateae et de Quolibet*, ad fidem codicum mss. editae cum Introductione historico-critica cura P. Leonis Amorós, O.F.M., Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, T. IX, Firenze-Quaracchi, 1935.

Arfuyen, 2005 – *Commentaire du Notre Père*, suivi de la *Prière de Maître Eckhart*, trad. de Eric Mangin (*Commentaire…*) şi Gérard Pfister (*Prière…*), coll. Les Carnets spirituelles 40, Arfuyen, Mesnil-sur-Estrée, 2005 (Meister Eckhart).

BgT – Daz buoch der gœtlîchen trœstung (Meister Eckhart).

DW – *Die Deutschen Werke* (ediţia critică de referinţă a operelor germane ale lui Meister Eckhart).

EIBMBOR – Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Humanitas, 2007 – Meister Eckhart, *Despre omul nobil. Cupa din care bea regele. Tratatele*, trad. de Gabriel Decuble, Humanitas, Bucureşti, 2007.

In Ecclesiasticum – Meister Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*.

In Exodum – Meister Eckhart, *Expositio libri Exodi*.

In Genesim I – Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis*.

In Genesim II – Meister Eckhart, *Liber parabolarum Genesis*.

In Iohannem – Meister Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*.

In Sapientiam – Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*.

Klibansky, 1934 – „Super Oratione dominica", edidit Raymundus Klibansky, *Magistri Eckardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*, vol. I, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1934, 1 opusc., XVI-17p.

Lossky, 1960 – Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960.

Maurer, 1974 – Meister Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, trad. de Armand A. Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974.

MEPa – Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes no. 1 et no. 2 d'Eckhart, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.

Mystiques, 2010 – Marie-Anne Vannier (ed.), *„Les mystiques rhénans. Eckhart, Suso, Tauler. Anthologie*, Cerf, Paris, 2010.

OLME 1 – *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, vol. 1, trad. de Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber, Émilie Zum Brunn, Cerf, Paris, 1984.

OLME 6 – *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, vol. 6, trad. A. de Libera, Edouard Wéber, Émilie Zum Brunn, Cerf, Paris, 1989.

LW – *Die Lateinischen Werke* (ediţia critică de referinţă a operelor latine ale lui Meister Eckhart).

Pater noster – Meister Eckhart, *Tractatus super oratione dominica*.

PL – *Patrologia Latina*, J.-P. Migne (ed.).

PG – *Patrologia Graeca*, J-P. Migne (ed.).

Polirom, 2003 – Meister Eckhart, *Cetăţuia din suflet. Predici germane*, trad. de Sebastian Maxim, Polirom, Iaşi, 2003.

Proc. Col. – *Processus contra mag. Echardum*.

Prol. gener. – Meister Eckhart, *Prologus generalis in Opus tripartitum*.

Prol. Op. exp. – Meister Eckhart, *Prologus in Opus expositionum*.

Prol. Op. prop. – Meister Eckhart, *Prologus in Opus propositionum*.

PSB – Părinţi şi scriitori bisericeşti (colecţie publicată de EIBMBOR).

RdU – Meister Eckhart, *Die Rede der Underscheidunge*.

Sent. – Toma din Aquino, *Scriptum super Sententiis*.

S.th. – Toma din Aquino, *Summa theologiae*.

S.c.G. – Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*.

Sermo die B. Augustini – Meister Eckhart, *Sermo die B. Augustini parisius habitus*.

Sermo paschalis – Meister Eckhart, *Sermo paschalis a. 1294 parisius habitus*.

Tabula prol. – Meister Eckhart, *Tabula prologorum in Opus tripartitum*.

VAb – Meister Eckhart, *Von Abegescheidenheit*.

VeM – Meister Eckhart, *Vom dem edeln Menschen*.

ZfdA – *Zeitschrift für deutsches Altertum*.

I. Prologurile

Tabela prologurilor la Opera tripartită

1. Trebuie să remarcăm faptul că, între *Prologul general la <Opera> tripartită*, care aici este aşezat la început, şi comentariul *Genezei* se interpun cinci capitole[1].

În primul capitol, care este aşezat la început şi începe cu „Aşadar, pentru lămurire” [2], sunt, în principal, două lucruri de observat. Primul este că într-un fel trebuie să vorbim şi să gândim[3] cu privire la termenii generali, precum *fiinţă*, *unitate*, *adevăr*, *bunătate* şi cei de felul acesta care sunt convertibili cu fiinţa, şi în alt fel cu privire la ceilalţi, care sunt inferiori acestora şi limitaţi la un anumit gen, <o anumită> specie sau natură a fiinţării[4]. Al doilea este că lucrurile inferioare nu le conferă absolut nimic celor superioare, nici nu le afectează, ci, din contră, cele superioare le imprimă[5] şi le afectează pe cele inferioare lor[6].

În al doilea capitol – care începe cu „Fiinţa este Dumnezeu”[7] – se demonstrează propoziţia „fiinţa este Dumnezeu” cu ajutorul a cinci argumente.

2. În al treilea, care începe cu „Prima întrebare este”[8], se demonstrează propoziţia „Dumnezeu este” cu ajutorul a patru argumente.

În al patrulea capitol, care începe cu „În început[9], Dumnezeu a creat cerul şi pământul”[10], sunt patru lucruri de observat cu privire la comentariul acestei autorităţi[11].

Cel dintâi[12] este că Dumnezeu şi doar el a creat cerul şi pământul şi toate lucrurile şi că actul creaţiei nu poate fi distribuit nici unuia dintre cele ce se află mai prejos de Dumnezeu.

Al doilea[13] este că a creat toate lucrurile astfel: nu în afara sa, cum greşit îşi închipuie cei nesocotiţi[14]; ci tot ceea ce creează sau lucrează Dumnezeu lucrează în sens universal în sine, creează în sine, vede sau cunoaşte în sine, iubeşte în sine; în afara sa nu lucrează nimic, nici nu cunoaşte ori iubeşte nimic. Iar acest fapt îi este propriu lui Dumnezeu însuşi.

Al treilea[15] este că Dumnezeu le-a creat în aşa fel pe toate, încât creează totuşi neîncetat în prezent[16], iar actul creaţiei nu trece în trecut, ci este mereu în început şi în desfăşurare şi nou, tot aşa cum, în cele divine, şi Fiul este născut neîncetat, şi se naşte neîncetat, potrivit cu *Zaharia*, 6: „iată un om al cărui nume este *Cel care se naşte*”[17]; „*Cel care se naşte*”, spun, la participiu; iar în *Luca*, 2: „a venit la noi de sus *Cel care se naşte*”[18].

Al patrulea[19] este că orice acţiune a lui Dumnezeu, de îndată ce se săvârşeşte în însuşi începutul său, este simultan[20] săvârşită, conform cu: „desăvârşite sunt lucrările lui Dumnezeu” – *Deuteronom*, 32, 4.

3. În al cincilea capitol, care începe cu: „Fiinţa este Dumnezeu”[21], sunt două lucruri de observat în special. Cel dintâi este că fiinţarea semnifică doar fiinţa[22], precum „albul doar calitatea”, după cum spune Filosoful[23], tot aşa cum unul <semnifică> doar unitatea, adevărul doar veridicitatea, bunul doar bunătatea. Al doilea este că într-un fel trebuie să vorbim şi să judecăm[24] cu privire la fiinţare şi în alt fel cu privire la această fiinţare; şi tot astfel în ce priveşte unul şi acest unu, adevăratul şi acest adevărat, bunul şi acest bun. Căci, atunci când spunem că ceva este fiinţare, unu, adevărat, bun, fiecare dintre acestea sunt predicate ale propoziţiei şi sunt în sensul „celui de-al doilea <termen> adăugat”[25]. Dar când spunem că ceva – de pildă omul sau piatra sau altele de felul acesta – este această fiinţare, acest unu, acest adevăr, acest bun, atunci expresia „acesta şi acela” constituie predicatul propoziţiei, iar termenii generali de mai sus – de pildă „fiinţă” – nu pot fi nici predicate, nici <nu pot

constitui> un al doilea termen <al propoziţiei>, ci constituie copula predicatului cu subiectul. De pildă, când spun „Acesta este om sau piatră”, eu nu predic pe *a fi*, ci „omul” sau „piatra” sau ceva de felul acesta. De aceea, este adevărat <enunţul>: „*Martin este om*”[26], chiar dacă nici un om nu există. Aşadar, nu rostesc omul, nici nu predic fiinţa sau existenţa termenilor, ci înlănţuirea lor. Astfel, atunci când spun „Trandafirul este roşu”, nu rostesc <trandafirul> şi nu predic faptul că trandafirul există, nici că roşul există, ci doar înlănţuirea naturală a termenilor. De aceea, cuvântul „fiinţă” sau „este” nu este nici subiect, nici predicat, ci un al treilea <termen> în afara acestora – şi anume, copula predicatului cu subiectul.

4. Din cele două precizări de mai sus, cu precădere din cea de-a doua, se conchid şi rezultă patru lucruri. Cel dintâi este că doar Dumnezeu este şi se numeşte în mod propriu fiinţare, unu, adevărat şi bun. Al doilea este că tot ceea ce este fiinţare, unu, adevărat sau bun nu are acest lucru de la sine însuşi, ci de la Dumnezeu şi numai de la el. Al treilea este că – în mod nemijlocit[27] – de la Dumnezeu însuşi sunt toate şi fiecare, sunt una, sunt adevărate şi sunt bune. Al patrulea este că, atunci când se spune că ceva este această fiinţă sau fiinţare, acest unu, acest adevărat, acest bun, expresia „acesta şi acela” nu adaugă şi nu aduce absolut nimic în plus pentru fiinţare, unu, adevărat şi bun în ceea ce priveşte fiinţarea, unitatea, veridicitatea sau bunătatea. Făcând o asemenea afirmaţie, nu distrugem totuşi şi nici nu luăm fiinţa lucrurilor sau fiinţa din lucruri, ci o întemeiem.

Prologul general la Opera tripartită

1. Acest prolog general, care este aşezat la început, prezintă mai întâi scopul autorului, în al doilea rând împărţirea operei, în al treilea rând ordinea şi metoda de lucru folosită în această operă. Totuşi, fiecare dintre cele trei opere va fi precedată de o introducere specială[1].

2. Scopul autorului în această operă tripartită este să satisfacă, pe cât este cu putinţă, dorinţele unor fraţi[2] studioşi care, cu rugăminţi insistente, îl îndeamnă mereu şi îl îmboldesc de multă vreme să aştearnă în scris lucrurile pe care sunt obişnuiţi să le audă atât cu ocazia lecţiilor şi a altor evenimente şcolare, cât şi în predici, precum şi cu ocazia conferinţelor de zi cu zi, îndeosebi în trei privinţe: şi anume, în ce priveşte unele propoziţii generale şi cu valoare sentenţiară; apoi în privinţa câtorva clarificări noi, scurte şi uşoare asupra unor întrebări[3] diverse; dar şi, în al treilea rând, în privinţa unor comentarii rare asupra foarte multor autorităţi din sfântul canon al celor două Testamente, cu precădere a acelora pe care nu îşi amintesc să le fi citit sau auzit în altă parte, în special pentru că lucrurile noi şi rare stimulează mai plăcut sufletul decât cele obişnuite, chiar dacă acestea s-ar dovedi mai bune şi mai importante.

3. Aşadar, în acest sens, întreaga operă se împarte în trei <părţi>. Cea dintâi este *Opera propoziţiilor generale*, a doua, *Opera întrebărilor*, a treia, *Opera comentariilor*.

Prima operă, întrucât are mai bine de o mie de propoziţii, se împarte în paisprezece tratate, potrivit numărului termenilor cu privire la care s-au formulat propoziţiile. Şi pentru că „opuşii se văd cu mai multă limpezime când sunt aşezaţi unul lângă celălalt”[4], iar „ştiinţa opuşilor este aceeaşi”[5],

toate aceste tratate au două părţi. Mai întâi se enunţă propoziţiile referitoare la termenul însuşi, iar în al doilea rând propoziţiile referitoare la opusul aceluiaşi termen.

4. Primul tratat se referă la fiinţă şi fiinţare, ca şi la opusul său, care este neantul. Al doilea, la unitate şi unu, ca şi la opusul său, care este multul. Al treilea, la veridicitate[6] şi adevărat, şi la opusul său, care este falsul. Al patrulea, la bunătate şi bun, ca şi la rău, opusul său. Al cincilea, la dragoste şi caritate, ca şi la păcat, care este opusul său[7]. Al şaselea, la cinste, virtute şi ceea ce este drept, ca şi la opuşii lor, precum ceea ce este ruşinos, viciu şi ceea ce este strâmb. Al şaptelea, la întreg şi la parte, opusul său. Al optulea, la comun şi nediferenţiat, ca şi la opuşii lor, propriul şi diferenţiatul. Al nouălea, la natura superiorului şi la cea a inferiorului, opusul său. Al zecelea, la cel dintâi şi la cel de pe urmă[8]. Al unsprezecelea, la idee şi la raţiune, ca şi la opuşii lor, precum inform şi privaţie. Al doisprezecelea, de bună seamă, la „cel prin care este” şi la „ceea ce este”[9], corelativul său. Al treisprezecelea tratează despre Dumnezeu însuşi, fiinţa supremă, care „nu are alt contrar decât nefiinţa”, după cum spune Augustin în *Despre nemurirea sufletului* şi în *Despre obiceiurile maniheilor*[10]. Al paisprezecelea, la substanţă şi la accident.

5. A doua operă, adică cea a întrebărilor, se împarte după materia întrebărilor despre care se tratează în ordinea în care sunt aşezate în *Summa* alesului doctor, venerabilul frate Toma din Aquino, chiar dacă nu <tratează> despre toate, ci numai despre câteva, după cum se oferea ocazia de a dezbate, de a citi <public> şi de a conferenţia.

6. A treia operă, adică cea a comentariilor, se împarte în două. Pentru că autorul a tratat şi a comentat mai pe larg în predici în special anumite autorităţi din cele două Testamente, a considerat potrivit să comenteze <şi> altele separat, iar această operă să poarte numele de „a predicilor”. În plus, *Opera comentariilor* se subîmparte după numărul şi ordinea cărţilor

Vechiului şi Noului Testament, ale căror autorităţi sunt comentate în cuprinsul ei.

7. Şi deşi toate acestea par să necesite o mare de scrieri, există două <aspecte> care slujesc conciziei, pe cât se cuvine, şi scurtează lucrarea. Mai întâi, faptul că sunt prezentate aici doar câteva lucruri care extrem de rar sunt <prezentate> în altă parte. În al doilea rând, faptul că atât în *Opera întrebărilor*, cât şi în *Opera comentariilor* se tratează fragmentar[11] şi în legătură doar cu un număr foarte limitat <de lucruri>, punându-le în relaţie unele cu altele. În acest fel procedează şi Fericitul Augustin în cele şapte cărţi din *Întrebări referitoare la primele şapte cărţi ale Vechiului Testament*, şi în *Despre 83 de întrebări*, ca şi în *Către Orosius*, precum şi în alte câteva cărţi ale lui[12].

Trebuie totuşi să se precizeze că unele propoziţii, întrebări şi comentarii care urmează vor părea – la prima vedere – bizare, îndoielnice sau false[13], însă <par> cu totul altfel atunci când sunt cercetate cu iscusinţă şi cu sârguinţă. Căci se va vedea în mod clar că tocmai adevărul şi autoritatea sfântului canon sau a vreunuia dintre sfinţii sau doctorii cei renumiţi confirmă cele spuse.

8. Aşadar, pentru lămurirea <temelor> despre care se va vorbi trebuie făcute de la început trei precizări. Cea dintâi este că, în ce priveşte termenii generali, precum fiinţă, unitate, veridicitate, înţelepciune, bunătate şi altele asemănătoare, nu ni-i putem nicidecum închipui sau judeca după modul şi natura accidentelor, care îşi primesc fiinţa în substrat[14], prin substrat şi prin transformarea lui şi care îi sunt posterioare acestuia şi îşi dobândesc fiinţa situându-se înăuntrul lui. Din acest motiv, în substratul însuşi primesc ele şi număr, şi diviziune, în aşa măsură încât substratul cade astfel sub definiţia accidentelor de acest fel, în raţiunea prin care îşi au fiinţa. Însă cu totul altfel stau lucrurile în privinţa termenilor generali de mai sus. Căci fiinţa însăşi[15] şi cele care, prin convertibilitate, sunt totuna cu ea nu se adaugă peste[16] lucruri ca şi cum

<ar fi> posterioare <faţă de acestea>, ci, în lucruri, ele sunt anterioare faţă de toate. Căci fiinţa însăşi nu acceptă să fie în ceva anume sau de la ceva sau prin ceva şi nici nu se adaugă la sau peste ceva, ci vine mai înainte şi este mai înainte[17] de toate. De aceea fiinţa tuturor este în mod nemijlocit[18] de la cauza primă şi de la cauza universală a toate[19]. Aşadar, de la fiinţa însăşi, „şi prin ea, şi în ea sunt toate lucrurile”[20], <iar> ea nu este de la altceva. Ceea ce este altceva decât fiinţa nu este sau este nimic[21]. Fiinţa însăşi se raportează la toate <lucrurile> ca act şi perfecţiune <a lor> şi ea este actualitatea însăşi a tuturor, chiar şi a formelor[22]. De aceea, în *Metafizica*, VIII, 6, Avicenna spune: „Ceea ce doreşte orice lucru este fiinţa şi perfecţiunea fiinţei, întrucât este fiinţă”; şi adaugă: „aşadar, ceea ce este dorit cu adevărat este fiinţa”[23].

9. De aici reiese că orice lucru, chiar dacă este nestatornic şi schimbător, este obiect de cercetare pentru metafizician, întrucât este fiinţare; chiar şi materia, rădăcina lucrurilor coruptibile. De asemenea, fiinţa tuturor lucrurilor, întrucât este fiinţă, se măsoară prin eternitate, nicidecum prin timp[24]. Căci intelectul – al cărui obiect este fiinţarea şi în care fiinţarea cade, potrivit lui Avicenna, înainte de toate – operează abstrageri de la aici şi de la acum şi, prin urmare, de la timp[25]. Augustin, în *Despre Treime*, VII, 1, referindu-se la cele spuse mai înainte, zice: „Înţelepciunea este înţeleaptă şi este înţeleaptă prin sine însăşi. Şi orice suflet prin participarea la înţelepciune se face înţelept; chiar de ajunge din nou în nesocotinţă, înţelepciunea rămâne totuşi în sine şi nu se schimbă, chiar şi după ce sufletul va fi fost schimbat în neghiobie. Nu se află în acela care se face înţelept prin ea în felul în care <se află> culoarea albă într-un corp care prin această <culoare> este alb. De îndată ce corpul va fi fost schimbat spre o altă culoare, albul acela nu va mai dura, ba chiar va înceta cu totul să existe”[26].

10. În al doilea rând, trebuie să remarcăm mai înainte că, în general, cele anterioare şi superioare nu dobândesc absolut nimic de la cele

posterioare şi nu sunt afectate de ceea ce ar putea fi în ele. Dar, invers, cele anterioare şi superioare le afectează pe cele inferioare şi posterioare şi coboară în ele împreună cu proprietăţile lor, făcându-şi-le asemănătoare[27], precum cauza cu cauzatul şi agentul cu patientul său. Ţine de definiţia celui prim şi superior – întrucât este „bogat prin sine”[28] – să le influenţeze şi să le afecteze pe cele inferioare prin proprietăţile sale, printre care unitatea şi neîmpărţirea[29]. Ceea ce este împărţit în inferior este întotdeauna unu şi neîmpărţit în superior. De aici rezultă că superiorul nu se împarte în nici un fel în cele inferioare, ci, rămânând neîmpărţit, adună şi uneşte ceea ce este împărţit în cele inferioare.

Un exemplu evident cu privire la cele de mai sus se află în părţile animalului, în care nu sufletul se împarte[30], ci, rămânând neîmpărţit, uneşte în sine toate părţile <acestuia>, pentru ca toate să aibă un singur suflet, o singură viaţă, o singură fiinţă şi o singură vieţuire, în aşa fel încât, dacă ne-am imagina capul unui om la polul nord, iar picioarele la polul sud, n-ar fi despărţit piciorul de cap mai mult decât de sine însuşi, nici nu i-ar fi inferior capului în ce priveşte fiinţa, vieţuirea, sufletul şi viaţa[31]. În Unu nu există nici o distanţă, nimic inferior faţă de altceva şi absolut nici o distincţie în privinţa figurii, ordinii sau actului[32].

11. În al treilea şi ultimul rând, trebuie să remarcăm că cea de-a doua operă, precum şi cea de-a treia depind de prima operă, adică de cea a propoziţiilor, că fără ea acestea sunt de puţin folos, dat fiind că lămurirea întrebărilor şi comentarea autorităţilor se întemeiază adesea pe una dintre acele propoziţii. Pentru ca acest fapt să se vadă ca un model şi spre a înfăţişa metoda de lucru din întreaga *Operă tripartită*, aşezăm mai întâi cu rol de introducere prima propoziţie, prima întrebare şi comentariul primei autorităţi[33].

Aşadar, prima propoziţie este: „Fiinţa este Dumnezeu”. Prima întrebare despre divinitate: „Dacă Dumnezeu este”. Prima autoritate din sfântul canon este: „În început, Dumnezeu a creat cerul şi pământul”.

Aşadar, mai întâi să vedem clarificarea propoziţiei, în al doilea rând, pornind de la aceasta, răspunsul la întrebare, în al treilea rând <pornind tot> de la această <propoziţie>, comentarea autorităţii pomenite mai sus.

12. *Fiinţa este Dumnezeu*. Această propoziţie reiese mai întâi <aşa>: căci, dacă fiinţa este altceva decât Dumnezeu însuşi, atunci Dumnezeu nu este şi el nici nu este Dumnezeu. Însă în ce fel este sau este ceva cel faţă de care fiinţa este altceva, străină şi deosebită? Sau, dacă el este Dumnezeu, aşa cum am spus mai sus, atunci el este cu necesitate prin altul, căci fiinţa ar fi ceva diferit decât el. Aşadar, Dumnezeu şi fiinţa sunt identice, altminteri Dumnezeu şi-ar dobândi fiinţa de la altceva. Şi astfel, ea nu ar fi Dumnezeu însuşi – cum am spus mai sus –, ci altceva, deosebit de el, anterior lui şi care i-ar fi cauză pentru a fi.

Apoi, tot ceea ce este îşi are prin fiinţă şi de la fiinţă putinţa de a fi sau faptul că este[34]. Aşadar, dacă fiinţa este altceva decât Dumnezeu, lucrul îşi are fiinţa de la altceva decât de la Dumnezeu.

Apoi, înainte de fiinţă nu este nimic. Din acest motiv, ceea ce dă fiinţă creează şi este creator. De bună seamă, a crea înseamnă a da fiinţă din nimic. Se vede însă că toate îşi au fiinţa de la fiinţa însăşi, tot aşa cum toate sunt albe de la albeaţă. Aşadar, dacă fiinţa este altceva decât Dumnezeu, un altul decât Dumnezeu va fi creator

În plus, în al patrulea rând, tot ceea ce are fiinţă este – lăsând deoparte orice altceva –, tot aşa cum ceea ce are albeaţă este alb. Aşadar, dacă fiinţa este altceva decât Dumnezeu, lucrurile pot fiinţa fără Dumnezeu; astfel, Dumnezeu nu este cauza primă şi nici nu este cauza prin care lucrurile să poată fiinţa.

Mai mult, în al cincilea rând, în afara fiinţei şi înaintea fiinţei este doar nimicul. Aşadar, dacă fiinţa este altceva decât de la Dumnezeu şi străină de Dumnezeu, Dumnezeu ar fi nimic sau, ca mai sus, ar fi de la altul decât de la el însuşi şi de la ceva anterior sieşi. Şi acesta <anterior> ar fi

Dumnezeu pentru însuşi Dumnezeu şi Dumnezeul a toate. <Acest verset> din *Exod*, 3, 14, face aluzie la cele spuse anterior: „eu sunt cel ce sunt”.

13. Prima întrebare este: „Dacă Dumnezeu este”. Trebuie spus că este. Din propoziţia pe care am clarificat-o, <argumentăm> mai întâi aşa: dacă Dumnezeu nu este, nu este nimic. Consecventul este fals. Prin urmare, şi antecedentul, adică faptul că Dumnezeu nu este. Consecinţa se dovedeşte aşa: dacă fiinţa nu este, nu este nici o fiinţare sau nu este nimic, tot aşa cum, dacă nu este albeaţă, nimic nu este alb. Dar fiinţa este Dumnezeu, după cum spune teza propusă[35]. Aşadar, dacă Dumnezeu nu este, nu este nimic. Natura, simţul şi raţiunea dovedesc falsitatea consecinţei.

Apoi, în al doilea rând, <argumentăm> astfel cu privire la <întrebarea> principală: nici o propoziţie nu este mai adevărată decât aceea în care acelaşi lucru este predicat cu privire la sine însuşi[36] – de pildă, „omul este om”[37]. Dar fiinţa este Dumnezeu. Aşadar, este adevărat că Dumnezeu este.

În al treilea rând, <argumentăm> astfel: nici un lucru nu se poate lepăda pe sine însuşi, după cum spune Augustin în *Despre nemurirea sufletului*[38]. Însă fiinţa este Dumnezeu, cum <s-a spus> mai sus. Aşadar, Dumnezeu nu se poate lepăda de fiinţă astfel încât să nu mai fie.

Apoi, în al patrulea <rând, argumentăm> astfel: lucrul nu are ceea ce este el de la nici un altul, după cum spune Avicenna[39]. Aşa că, fie că <existenţa sa> este sau nu admisă, omul este animal raţional muritor. Şi Augustin spune că nimic nu este „atât de veşnic ca definiţia cercului”[40]. Dar fiinţa este esenţa lui Dumnezeu sau Dumnezeu. Aşadar, faptul că Dumnezeu este e un adevăr etern. Aşadar, Dumnezeu este. Consecventul reiese întrucât tot ceea ce este este prin fiinţă. Dar fiinţa este Dumnezeu. Şi aceasta este ceea ce este scris în *Exod*, 3, 14: „«Cel ce este» m-a trimis”[41].

14. „În început a creat Dumnezeu cerul şi pământul”. Trebuie să observăm că, plecând de la propoziţia de mai sus[42], explicăm aici prima

autoritate în patru <privinţe>, prin care se explică şi alte autorităţi. Şi aceasta va fi metoda întregii *Opere a comentariilor* şi a celei *a predicilor*, şi anume că în comentariul unei singure autorităţi sunt comentate pe scurt şi ocazional foarte multe altele care vor fi comentate în locul rezervat lor, conform planului şi mai pe larg.

15. Să spunem aşadar că, din propoziţia clarificată mai sus, se dovedeşte mai întâi că Dumnezeu şi doar el „a creat cerul şi pământul”, adică cele de sus şi cele de jos – prin urmare, toate lucrurile. În al doilea rând, că „a creat în început”, adică în sine însuşi[43]. În al treilea rând, că, desigur, „a creat” în trecut, dar, cu toate acestea, este întotdeauna „în începutul” creaţiei şi începe să creeze. În al patrulea rând, că creaţia şi orice lucrare a lui Dumnezeu sunt deîndată în acelaşi timp săvârşite şi încheiate[44] în însuşi începutul creaţiei[45]. Spune deci: „în început a creat”, care este verb la un timp trecut încheiat[46].

16. Primul <aspect> dintre cele patru reiese astfel: creaţia este acordarea fiinţei; nici nu este necesar să adauge „din nimic”, căci înaintea fiinţei nu este nimic[47]. Se vede că numai din fiinţă şi doar din ea însăşi li se dăruieşte lucrurilor fiinţă, şi din nimic altceva, aşa cum fiinţa-albă este doar de la albeaţă. Aşadar, „Dumnezeu” şi doar el, întrucât este fiinţă, creează sau „a creat”. Astfel se răspunde lămurit la întrebarea dacă actul creaţiei poate fi rostit despre altul; asupra acestei probleme se vor aduce mai multe lămuriri la momentul cuvenit[48].

17. Al doilea <aspect> dintre cele patru, anume că „a creat în început”, adică în sine însuşi, reiese astfel: creaţia dă sau conferă fiinţa. Fiinţa este începutul[49] şi prima dintre toate, înainte de care nu mai este nimic şi în afara căreia nu e nimic. Şi aceasta este Dumnezeu. Aşadar, le-a „creat” pe toate „în început”, adică în sine însuşi[50]. Căci le-a creat pe toate în fiinţă, care este începutul şi care este Dumnezeu însuşi. Trebuie să remarcăm aici că tot ceea ce creează, lucrează sau făptuieşte Dumnezeu, lucrează sau făptuieşte în sine însuşi. Căci ceea ce este în afara lui Dumnezeu şi ceea

ce devine în afara lui Dumnezeu este şi devine în afara fiinţei. Şi nu devine, de bună seamă, căci limita devenirii înseşi este fiinţa. Augustin, *Confesiuni*, IV: Dumnezeu le-a făcut pe toate[51]. „Nu le-a făcut şi le-a părăsit, ci din el şi în el sunt.”[52] Altfel stau lucrurile în cazul altor artizani. Căci constructorul întocmeşte casa în afara sa, atât pentru că alte fiinţări se află în afara sa, cât şi pentru că lemnele şi pietrele – din care este şi se face casa – nu îşi au fiinţa nici de la artizan, nici în acesta, ci de la altceva şi în altceva[53]. Nu trebuie să ne închipuim în mod greşit că Dumnezeu ar fi proiectat creaturile sau le-ar fi creat în afara sa, într-un anume infinit sau gol[54]. Nimicul nu primeşte nimic, nici nu poate fi substrat, nici încheiere[55], nici scop al unei acţiuni. Dar, dacă concedem că se poate primi sau încheia ceva în neant, <aceea> nu este fiinţare, ci nimic. Aşadar, Dumnezeu nu le-a creat pe toate pentru ca ele să stea în afara sa sau alături de sine şi lângă sine, în maniera altor artizani, ci le-a chemat din nimic, aşadar din nefiinţă, la fiinţă, pe care să o găsească, să o primească şi să o aibă în el[56]. Căci el este fiinţa. Iată de ce în mod semnificativ nu o spun că Dumnezeu a creat *de la* început, ci *în început*. Cum ar putea fi <lucrurile> dacă nu în fiinţă, care este începutul? Aşa se comentează <versetul din> *Înţelepciunea lui Solomon*, 1, 14: „le-a creat pe toate ca ele să fie”[57] şi *Romani*, 4, 17: „cheamă lucrurile care nu sunt” etc., precum şi multe altele asemănătoare. Mai trebuie să observăm aici că, după cum un lucru poate ajunge la ceea ce este, <dar> nimic nu poate totuşi ajunge la fiinţa însăşi – după <cum spune> Boethius –, tot astfel un lucru poate fi în afara a tot ce este, dar nimic nu poate fi cu adevărat în afara fiinţei înseşi[58].

18. Al treilea <aspect> din cele patru, şi anume că „a creat” într-adevăr în trecut şi că este totuşi întotdeauna „în începutul” creaţiei, îl clarific astfel: Dumnezeu, în calitate de fiinţă, face totul în fiinţă şi întru fiinţă; *Înţelepciunea lui Solomon*, 1, 14: „El le-a creat pe toate pentru ca ele să fie”[59]. Fiinţa este deci prima origine şi începutul tuturor[60]. Reiese

de aici că orice lucrare a lui Dumnezeu este nouă; *Înţelepciunea lui Solomon*, 7, 27: „Rămânând în sine, pe toate le reînnoieşte”[61]; *Apocalipsa*, 22: „Iată, eu fac toate lucrurile noi”[62]. De aceea se spune în *Isaia*, 1: „Eu <sunt> cel dintâi şi cel de pe urmă”[63]. Aşadar, astfel „a creat”, încât creează totuşi mereu. Ceea ce este în început şi al cărui sfârşit este începutul se zămisleşte mereu, se naşte mereu, este mereu născut. De aceea <spune> Augustin în *Confesiuni*, I: „Toate cele de ieri sau de mai demult astăzi le vei face, astăzi le-ai făcut”[64]. Aşadar, „a creat” toate lucrurile „în început”, căci <le-a creat> în el însuşi, <care este> începutul; şi iarăşi, a creat în el însuşi, <care este> începutul, căci, pe cele care au trecut şi au fost mai demult, le creează astăzi ca la început şi ca întâia dată. Fiecare dintre aceste două <aspecte> le lipsesc celorlalţi artizani, căci nu acţionează în ei înşişi şi îşi abandonează lucrările, întrucât încetează să opereze[65].

19. Al patrulea şi ultimul <aspect>, şi anume faptul că creaţia şi orice lucrare a lui Dumnezeu în începutul însuşi al creaţiei sunt simultan atât săvârşite, cât şi încheiate[66], reiese din cele spuse mai sus. Căci acolo unde sfârşitul şi începutul sunt identice, este necesar ca ceea ce devine şi ceea ce a fost făcut să fie în acelaşi timp, încât ceea ce începe şi ceea ce este săvârşit să fie simultan. Însă Dumnezeu – întrucât este fiinţă – este şi origine, şi „început, şi sfârşit”. Căci, după cum înainte de fiinţă nu este nimic, tot astfel după fiinţă <nu este> nimic, căci fiinţa este încheierea oricărei deveniri. Căci ceea ce este – întrucât este – nu devine, nici nu poate deveni. De aceea, mişcarea încetează atunci când dispoziţiile <lucrurilor> s-au statornicit[67]. Căci ceea ce este <deja> casă nu mai devine casă, deşi poate fi făcută albă şi să fie în felul acesta, dar aceasta în măsura în care nu este albă. Astfel deci, creaţia şi orice lucrare a lui Dumnezeu se săvârşeşte de îndată ce începe – *Deuteronom*, 32, 4: „Lucrările lui Dumnezeu sunt desăvârşite”[68], iar *Psalmul*: „El a zis şi s-a

făcut”[69]. Căci el este origine sau „început şi sfârşit” – *Apocalipsa*: „Cel dintâi şi cel de pe urmă”[70].

20. Rezumând, să spunem pe scurt despre fiecare <aspect> astfel:

Fiinţa este Dumnezeu prin esenţă. Deci, de la el şi numai de la el toate lucrurile îşi primesc fiinţa. Aşadar: „Dumnezeu a creat cerul şi pământul”. Atât despre primul <aspect>.

Apoi, în afara lui Dumnezeu – adică în afara fiinţei – nu este nimic. Aşadar, fie nu a creat, fie a creat în sine însuşi, început al tuturor lucrurilor. Atât despre al doilea <aspect>. Augustin: „Din el şi în el sunt”[71].

În plus, Dumnezeu – în calitate de fiinţă – este cel dintâi şi cel de pe urmă, „începutul şi sfârşitul”[72]. Aşadar, tot trecutul pe care l-a creat, îl creează ca prezent, „în început”; ceea ce creează sau operează acum, ca <fiind> „în început”, a creat în acelaşi timp în trecutul săvârşit. Augustin: „Toate cele de ieri sau de mai demult astăzi le vei face, astăzi le-ai făcut”[73]. Atât despre al treilea şi al patrulea <aspect>.

21. Apoi, întrucât acolo sfârşitul este început, ceea ce s-a săvârşit începe mereu şi ceea ce e născut se naşte mereu. Astfel, Dumnezeu a creat toate lucrurile în aşa fel încât nu a încetat să creeze, ci creează mereu şi începe să creeze; *Ioan*, 5, 17: „Tatăl meu lucrează până aici; şi eu lucrez”; iar Augustin: „Nu le-a făcut şi le-a părăsit”[74] etc. Căci creaturile sunt mereu în devenirea şi în începutul creaţiei sale. Şi de aceea spune: „În început, Dumnezeu a creat cerul şi pământul”. Cu ceea ce încheie şi sfârşeşte, cu aceea începe, căci sfârşitul este început, şi cu ceea ce începe, sfârşeşte şi încheie, căci începutul este sfârşit – *Apocalipsa*: „Cel dintâi şi cel de pe urmă”[75].

22. În fine, trebuie să observăm că, din prima propoziţie de mai sus[76], dacă sunt bine deduse, toate sau aproape toate lucrurile care se cercetează cu privire la Dumnezeu îşi găsesc uşor dezlegarea, iar cele scrise cu

privire la el – multe dintre ele obscure şi dificile – se explică limpede prin raţiunea naturală.

Astfel, aşadar, cele trei lucruri menţionate mai sus, anume propoziţia, întrebarea şi autoritatea, sunt explicate aici cu rol de introducere şi succint, <pentru ca> în locul rezervat lor, adică la începutul celor trei lucrări, să fie tratate mai pe larg.

Prologul la Opera propoziţiilor

1. *Fiinţa este Dumnezeu*. Începe prima parte a *Operei tripartite*, adică cea a propoziţiilor, al cărei prim tratat se referă la fiinţă, precum şi la fiinţare şi la opusul ei, care este nimicul. Aşadar, pentru lămurirea celor care vor fi rostite în acest tratat şi în mai multe altele care vor urma, trebuie să reţinem mai întâi, cu scop introductiv, câteva lucruri[1].

2. Primul este că, aşa cum „albul semnifică doar calitatea”, după cum spune Filosoful[2], tot astfel fiinţarea semnifică doar fiinţa. Dar în acelaşi fel se întâmplă şi în alte cazuri – de pildă, unul desemnează doar unitatea, adevărul veridicitatea, binele bunătatea, onestul onestitatea, rectiliniul rectitudinea, dreptul dreptatea[3] şi la fel în privinţa altor <termeni> şi în privinţa opuşilor lor, anume: răul semnifică doar răutatea, falsul doar falsitatea, oblicul oblicitatea, nedreptul nedreptatea şi aşa mai departe.

3. În al doilea rând, trebuie să precizăm mai întâi că într-un fel trebuie să gândim[4] cu privire la fiinţare şi în alt fel cu privire la fiinţarea aceasta sau aceea[5]. Tot aşa, <într-un fel trebuie să gândim> în privinţa fiinţei în sens absolut şi simplu[6], fără nici o adăugire, şi în alt fel în privinţa fiinţei acesteia sau aceleia. La fel şi în privinţa altor <termeni>, ca, de pildă, bunul în sens absolut şi bunul acesta şi acela sau bunul aceluia sau bunul pentru acela. Aşadar, când spun că ceva „este” sau când atribui predicatele „unu”, „adevărat” sau „bun”, cei patru termeni de mai sus se regăsesc şi în predicat potrivit „celui de-al doilea [termen] adăugat” şi sunt consideraţi în mod formal şi substantival[7]. În schimb, când spun că „ceva” este „aceasta” – de pildă, „piatră” – şi că este „o piatră unică”, o „piatră adevărată” sau că este „acest bun” – adică „piatră” –, cei patru termeni de

mai sus sunt consideraţi potrivit „celui de-al treilea [termen] adăugat” al propoziţiei[8] şi nu constituie predicate, ci copula sau ceva adăugat predicatului[9].

4. Prin urmare, trebuie să remarcăm, cu scop introductiv[10], mai întâi faptul că numai Dumnezeu este, în sens propriu, fiinţare, unu, adevărat şi bun. În al doilea rând, faptul că de la el însuşi toate sunt, sunt una, sunt adevărate şi sunt bune. În al treilea rând, că de la el însuşi toate îşi primesc în mod nemijlocit[11] faptul că sunt, că sunt unu, că sunt adevărate, că sunt bune. În al patrulea rând, atunci când spun „fiinţarea aceasta”, „unul acesta” ori „unul acela”, „adevărul acesta” sau „acela”, cuvintele „acesta” şi „acela” nu adaugă sau nu procură cu nimic mai multă fiinţialitate[12], unitate, veridicitate sau bunătate pentru fiinţare, unu, adevărat, bun[13].

5. Prima dintre cele patru <precizări>, anume că numai Dumnezeu este în sens propriu fiinţare, este evidentă din *Exod*, 3, 14: „Eu sunt cel ce sunt”, „«Cel ce este» m-a trimis”, şi *Iov*: „Tu, singurul care eşti”[14]. De asemenea, <Ioan> Damaschin spune că cel dintâi nume al lui Dumnezeu este „fiinţa, <anume> că este”[15]. La aceasta se adaugă şi faptul că Parmenide şi Melissos, <potrivit cu> *Fizica*, I[16], susţineau că fiinţarea este doar una; dar pe fiinţarea „aceasta” şi pe „aceea” le consideră o pluralitate, precum focul şi pământul şi altele de felul acesta, după cum dovedeşte Avicenna în *Fizica* sa, pe care o numeşte *Sufficientia*[17]. La aceasta se mai adaugă şi *Deuteronomul*, 6 şi *Galateni*, 3: „Dumnezeu este unul”[18]. Şi astfel, reiese adevărul propoziţiei de mai sus, prin care se spune: „Fiinţa este Dumnezeu”. Iată de ce aceluia care întreabă cu privire la Dumnezeu „Cine sau ce este?”[19], i se va răspunde: „fiinţă”, după *Exod*, 3: „Sunt cel ce sunt” şi „cel ce este”, ca mai sus.

6. Apoi, tot astfel stau lucrurile şi cu privire la unu, adică numai Dumnezeu este, în sens propriu, unu sau unul <singur>; *Deuteronom*, 6: „Dumnezeu este unul”[20]. La aceasta se mai adaugă faptul că Proclus şi

Cartea despre cauze [21] îl numesc adesea pe Dumnezeu cu numele unului sau al unităţii. De aceea, cuvântul „unu” este negarea negaţiei[22]. De aceea, i se potriveşte numai fiinţei prime şi depline, aşa cum este Dumnezeu, cu privire la care nu se poate nega nimic, deoarece posedă dinainte şi include toată fiinţa.

7. Tot aşa stau lucrurile cu privire la <ceea ce este> adevărat. *Ioan*, 14: „Eu sunt adevărul”. Augustin spune astfel în *Despre Treime*, VIII, 2: „Dumnezeu este adevărul”, „pentru că Dumnezeu este lumină”; iar mai jos: „Când auzi: «adevărul este», nu cerceta ce este”. „Rămâi, dacă poţi, în această primă clipă, în care ai fost pătruns ca de fulger, când s-a rostit <cuvântul> «adevăr»”[23]. Şi Augustin vrea să spună că acesta este Dumnezeu.

8. Apoi, tot aşa stau lucrurile şi cu privire la ceea ce este bun; *Luca*, 18: „Nimeni nu este bun, în afară de Dumnezeu singur”; *Marcu*, 9: „Nimeni nu e bun, în afară de unul-Dumnezeu”[24]. Şi Proclus, în propoziţia 12, spune: „Principiul şi cauza primă a tuturor fiinţărilor este cel bun”[25]. La aceasta se mai adaugă faptul că Dionisie a considerat că primul nume al lui Dumnezeu este „cel bun”. Şi Augustin, în *Despre Treime*, VIII, 3, spune: „Priveşte-l pe însuşi cel bun, dacă poţi; aşa îl vei vedea pe Dumnezeu”, „bunul oricărui bun”[26].

Aceasta cu privire la prima dintre cele patru <precizări>, anume că numai Dumnezeu este – în sens propriu – fiinţare, unu, adevărat, bun. În schimb, fiecare dintre celelalte <lucruri> este „fiinţarea aceasta” – ca, de pildă, piatra, leul, omul şi altele – şi „unul acesta”, „adevăratul acesta”, „bunul acesta” – ca, de pildă, un suflet bun, un înger bun şi altele de acest fel.

9. A doua dintre cele patru <precizări>, anume că numai de la Dumnezeu îşi au toate fiinţa, fiinţa-una şi fiinţa-adevărată şi fiinţa-bună[27], reiese din cele spuse. Cum ar putea ceva să fie, dacă nu de la fiinţă; sau să fie unu, dacă nu de la unu şi prin unu sau prin unitate; sau să fie adevărat

fără veridicitate; sau bun, dacă nu prin bunătate; aşa cum, spre exemplu, tot ceea ce este alb este alb de la albeaţă? Apoi, Boethius, în *Despre consolarea Filosofiei*[28], ne învaţă că, după cum bunul şi adevăratul se întemeiază şi se statornicesc prin fiinţă şi în fiinţă, tot astfel şi fiinţa se întemeiază şi se statorniceşte în unu şi prin unu.

10. După cum toate îşi au fiinţa de la Dumnezeu, în calitate de fiinţă, tot astfel îşi au şi fiinţa-una, şi fiinţa-bună, şi, în mod asemănător, fiinţa-adevărată. Căci cei trei <termeni> de mai sus sunt ceea ce sunt în ceea ce este adevărat şi prin ceea ce este adevărat. Dar nu există ceea ce nu este cu adevărat, nici unu <nu e> ceea ce nu este unu cu adevărat unu, nici bun nu e ceea ce nu este cu adevărat bun. Şi nici aur nu este ceea ce nu este cu adevărat aur, şi tot aşa în fiecare caz în parte.

11. Apoi, fiinţarea, unul, adevăratul, bunul sunt prime între realităţi şi <sunt> comune tuturor, deoarece sunt la îndemâna şi înăuntrul tuturor, înaintea sosirii oricărei cauze care nu este prima, nici universală pentru toate[29]. Şi apoi, sunt înăuntrul <lor> graţie cauzei prime şi universale a tuturor. Cu toate acestea, cauzele secundare nu sunt private în acest fel de influenţele lor[30]. Forma focului nu dă fiinţă focului, ci îi dă această fiinţă, nici fiinţa-una, ci această fiinţă-una, de pildă, focul şi *un* foc[31]. La fel şi cu privire la <ceea ce este> adevărat şi bun. Dar acest fapt, anume că forma focului dă <faptul de> a fi foc, unu, adevărat, bun, se datorează stabilităţii cauzei prime, conform acelei <propoziţii> din *Cartea despre cauze*: „Orice stabilitate sau esenţă a inteligenţei are loc prin bunătatea pură, care este cauza primă”[32] şi a comentariului din acelaşi loc.

12. Apoi, aşa cum s-a sugerat mai sus, cu privire la fiinţare sau despre fiinţare nu se poate nega nimic sau nici o fiinţă, ci i se cuvine numai negarea negaţiei fiinţei[33]. Tot astfel, cu privire la unu nu se poate nega nici un unu sau nici o unitate, decât prin negarea negaţiei unităţii sau unului; la fel cu privire la <ceea ce este> adevărat şi bun.

În acest fel se dovedeşte lămurit că orice fiinţare şi fiecare în parte îşi are de la Dumnezeu faptul că este, că este unu, că este adevărat, că este bun. Şi orice fiinţare nu doar că le are pe fiecare dintre cele de mai sus de la însuşi Dumnezeu, ci le are chiar în mod nemijlocit[34].

13. Şi aceasta este cea de-a treia <chestiune> principală între cele patru menţionate mai sus[35], anume că orice fiinţare şi fiecare <dintre acestea luate> în parte nu doar că îşi primeşte de la Dumnezeu întreaga fiinţă, întreaga sa unitate, veridicitate şi întreaga sa bunătate, ci <le primeşte> chiar în mod nemijlocit, fără nici o mediere. Cum ar putea fi un lucru, dacă între el şi fiinţă s-ar afla o mediere şi, prin urmare, ar rămâne în exterior – oarecum alături –, în afara fiinţei înseşi? Căci fiinţa este Dumnezeu.

Tot aşa şi cu privire la unu şi la orice fel de unu, cu privire la <ceea ce este> adevărat şi la orice <lucru> adevărat, cu privire la <ceea ce este> bun şi la orice <lucru> bun. Tot ceea ce ţine de un lucru oarecare, dacă nu este atins, pătruns şi format în mod nemijlocit de fiinţa însăşi, nu este nimic. În acelaşi fel, tot ceea ce nu este atins de unu, nici format sau învăluit prin pătrunderea <acestuia în el> nu este unu. Tot aşa şi cu privire la <ceea ce este> adevărat şi bun. Şi aceasta spune *Înţelepciunea lui Solomon*, 8, despre înţelepciune, care este Dumnezeu: „Atinge un capăt şi celălalt <al lumii> cu putere şi cu gingăşie”[36]; şi *Isaia*, 1: „Eu sunt cel dintâi şi cel de pe urmă”[37]. Cel dintâi nu suferă mediere, căci, la începutul <tratatului> *Despre cauze* se afirmă că influenţa cauzei prime este cea dintâi care survine şi cea din urmă care se îndepărtează[38]. Prima care survine, pentru că este cea dintâi; ultima care se îndepărtează, pentru că este cea din urmă.

14. În plus, întrucât Dumnezeu, fiinţă în întregimea sa, este unul <singur> sau Unu în sens absolut, trebuie să fie în întregimea sa prezent în mod nemijlocit în fiece întregime, nu într-o parte după <o altă> parte, nici într-o parte prin parte, aşa cum frumos ne învaţă aceasta Augustin, în

Confesiuni, I, după începutul <acestei cărţi>[39]. Or, acest lucru trebuie remarcat cu privire la orice formă esenţială. Sufletul, în întregul său, este prezent în mod nemijlocit şi dă formă prin sine însuşi şi fără mijlocire întregului corp însufleţit[40]. De asemenea, forma focului învăluie şi, deopotrivă, formează – prin întregimea sa, fără mijlocire – întreaga esenţă a materiei sale, pătrunzând nu într-o parte după <o altă parte>, ci în fiecare parte prin întreg. Din acest motiv, fiinţa aparţine întregului şi întregul este Unu. Iată de ce se spune, în *Metafizica*, VII, că întregul devine şi este, iar nu părţile[41].

De aici vine şi faptul că generarea este instantanee, nu succesivă şi nici mişcare, ci încheierea mişcării. De aici apare, în mod evident, greşeala celor care susţin <că există> anumite grade, asemenea unor medieri formale, între esenţa materiei şi forma esenţială a compusului[42]. Aşadar, dacă orice formă esenţială învăluie şi dă formă – în întregimea sa – întregii materii esenţiale, printr-o pătrundere esenţială, în mod nemijlocit, cu atât mai mult va fi acest lucru adevărat în privinţa fiinţei înseşi, care este actualizarea formală a oricărei forme – în mod universal – şi a oricărei esenţe[43].

15. Ceea ce s-a spus, anume că orice fiinţare şi fiecare în parte îşi are – în mod nemijlocit – de la Dumnezeu însuşi întreaga sa fiinţă, întreaga sa unitate, veridicitate şi bunătate, se mai clarifică şi în următorul fel: este cu neputinţă ca fiinţa sau vreun anumit mod ori diferenţă a faptului de a fi[44] să îi lipsească fiinţei sau să nu se afle <în ea>. Tocmai prin faptul că lipseşte din fiinţă şi nu se află în ea nu este şi este nimicul. Căci Dumnezeu este fiinţă. În acelaşi fel trebuie să vorbim şi în privinţa unului. Ceea ce îi lipseşte unului şi nu se află <în el> nu este unu şi nici nu produce unul, nici nu poate să fie mod sau diferenţă a unului. Printr-o judecată asemănătoare se conchide şi cu privire la <ceea ce este> adevărat şi la <ceea ce este> bun.

Nimic din ceea ce ţine de fiinţare nu îi poate fi negat în sens universal fiinţării înseşi sau fiinţei înseşi[45]. Din acest motiv, despre fiinţarea însăşi, Dumnezeu, nu se poate nega nimic decât prin negarea negaţiei oricărei fiinţe. De aici vine faptul că unul, adică negarea negaţiei[46], se raportează în mod absolut nemijlocit la fiinţare. Şi, după cum se raportează fiinţarea la fiinţări, tot astfel se raportează şi unul la tot ceea ce este unu – indiferent de modul sau de diferenţa unului –, precum şi <ceea ce este> adevărat la toate cele adevărate, iar <ceea ce este> bun la toate cele bune şi la fiecare dintre acestea.

Fiinţarea aceasta sau aceea, unul acesta sau acela, adevăratul acesta sau acela, bunul acesta sau celălalt, în măsura în care sunt acesta sau celălalt, nu adaugă şi nu dăruiesc câtuşi de puţin fiinţare, unitate, veridicitate şi bunătate. Şi aceasta este cea de-a patra <precizare> principală dintre cele de mai sus[47]. Spunând acest lucru, nu le luăm lucrurilor fiinţa, nici nu distrugem fiinţa lucrurilor, ci o întemeiem.

16. Lămurim aici acest lucru în două feluri: mai întâi, prin exemple, în al doilea rând, prin argumente. În primul caz, <procedăm> în trei feluri. Mai întâi, <referindu-ne> la materie şi la formă; în al doilea rând, la părţi şi la întregul lor; în al treilea rând, la omul asumat[48] de Cuvânt.

17. Mai întâi, <procedăm> astfel: este limpede că materia nu îi aduce compusului nici o fiinţă şi nici nu are, din ea însăşi, absolut nici o altă fiinţă, în afară de aceeaşi fiinţă pe care forma i-o dă compusului. Şi totuşi, nu spunem din acest motiv că materia nu este nimic[49], ci <că este> substanţă şi o parte a compusului.

18. Apoi, în al doilea rând: părţile, fiecare dintre ele, nu aduc nici un fel de fiinţă întregului lor, ci mai degrabă îşi primesc fiinţa lor întreagă de la întregul lor şi în întregul lor. Altminteri, întregul nu ar fi unul şi ar fi tot atât de <multiplu> din punct de vedere numeric câte părţi are, dacă orice parte şi-ar adăuga propria fiinţă întregului însuşi. Însă este cu neputinţă ca două sau mai multe fiinţe să coexiste sau să se amestece într-una singură,

chiar în mai mare măsură decât să existe mai multe forme esenţiale într-un singur substrat[50]. Căci fiinţa este, prin sine şi în sine, <principiu> al distincţiei. De aceea, cel ce are mai multe fiinţe nu poate fi unul şi, invers, ceea ce are mai multe forme – de pildă, după genurile tuturor categoriilor – este unul în număr, graţie unităţii fiinţei întregului compus, adică a lui Petru sau a lui Martin.

19. Apoi, în al treilea rând: admitem că în omul asumat de Cuvânt <există> o unică fiinţă personală ipostatică a Cuvântului însuşi, şi cu toate acestea Christos a fost cu adevărat om în mod univoc, ca şi ceilalţi oameni.

Astfel, tema noastră priveşte cu atât mai mult raportul creaturii cu Dumnezeu, Creatorul, decât raportul materiei cu forma sau raportul părţilor cu întregul, cu cât Dumnezeu este o cauză mai intimă, anterioară, mai perfectă şi mai universală.

20. În al doilea rând, ceea ce s-a spus se dovedeşte prin argumente. Mai întâi, astfel: tot ceea ce dă fiinţă creează şi este cauza primă şi universală a tuturor[51], după cum s-a spus mai sus. Însă nimic din <ceea ce este> acesta sau acela[52] nu este cauza primă şi universală a tuturor şi nici nu creează. Şi aceasta este ceea ce spune Augustin în *Confesiuni*, I, 5: nu există nici o „vână în altă parte prin care fiinţa şi vieţuirea să se prăvălească în noi, decât faptul că tu ne făptuieşti pe noi, Doamne”; şi mai apoi spune: „Ce am eu a face, dacă cineva nu pricepe?”[53].

21. Apoi, în al doilea rând <procedăm> astfel: „Cel dintâi este bogat prin sine”[54], după cum se spune în Cartea *despre cauze*. Dar nu ar fi „bogat prin sine” <şi> nici „primul”, dacă ar mai fi ceva, în afara lui, care să dea fiinţă. Aşadar, nimic <din ceea ce este> fiinţarea aceasta sau aceea nu dă fiinţă, cu toate că formele dau această sau acea fiinţă, întrucât este aceasta sau aceea, dar nu întrucât este fiinţă[55]. Şi tocmai aceasta spune *Ioan*, 1, 3: „Toate sunt făcute prin el şi nimic nu este făcut fără el”[56]. Termenul „sunt” şi termenul „este” semnifică fiinţa.

22. De aici, în al treilea rând, tema noastră se argumentează în acest fel: în afara fiinţei şi fără fiinţă[57], toate sunt nimic, chiar şi cele făcute. Aşadar, dacă ceva anume, în afară de Dumnezeu, ar da fiinţă, Dumnezeu nu ar da fiinţă tuturor şi nu ar revărsa nimic[58] sau ceea ce ar da sau ar revărsa ar fi nimic, ceea ce contravine cu ceea ce <stă scris în> *Iacov*, 1, 5: „dă tuturor din belşug”; *Romani*, 11, 36: „Din el, prin el şi în el sunt toate lucrurile”[59].

23. Apoi, în al patrulea rând, <procedăm> astfel: bunul acesta sau acela şi fiinţarea aceasta sau aceea îşi au întreaga fiinţă de la fiinţă, prin fiinţă şi în fiinţă. Aşadar, acesta sau acela nu restituie[60] nimic, în mod reciproc, fiinţei înseşi de la care îşi primeşte fiinţa în mod cauzal, după cum se poate vedea în toate lucrurile, într-un mod exemplar. Căci scutul alb îşi primeşte toată fiinţa sa albă, întrucât este albă, prin albeaţă şi, întrucât este scut, nu are absolut nimic şi nu restituie nimic din albeaţă albeţii înseşi. Aici trebuie să reţinem clar că ceea ce face ca un lucru oarecare să fie într-adevăr unul este că tot ceea ce îi este propriu provine în întregime de la un singur <principiu>. De exemplu, corpul mixt, în întregime, are cantitate doar graţie cantităţii, fără de care nimic din ceea ce este corporal nu adaugă vreo cantitate: nici materia, nici forma, nici vreo calitate oarecare, şi aşa mai departe. În schimb, acelaşi corp este în întregime într-un anumit fel doar graţie calităţii – de pildă, alb graţie albeţii, negru, graţiei negreţii şi aşa mai departe. Şi în acest caz nimic altceva, precum materia, forma, cantitatea şi celelalte de acelaşi fel, nu adaugă şi nu aduc sau nu amplifică cu nimic calitatea. Astfel, întregul compus – de pildă, piatra – îşi are fiinţa pietrei mai degrabă de la forma pietrei, însă fiinţa în mod absolut o are în mod veritabil doar de la Dumnezeu, şi anume de la cauza primă.

24. În plus, nu trebuie să ne imaginăm despre cauzele lucrului – adică cea eficientă, finală, formală şi materială – că aduc şi dăruiesc fiecare câte o fiinţă compusului, ci că lucrul, în întregime, împreună cu toate părţile şi

proprietăţile sale, <primeşte> aceeaşi fiinţă doar de la scop, doar în mod final, iar de la formă, în mod formal, de la materie, în mod pasiv, adică receptiv. În schimb, dacă pentru acelaşi lucru există mai multe cauze de acelaşi gen, cum ar fi mai multe cauze eficiente şi finale, acestea nu se rânduiesc numeric[61], ci una sub cealaltă, inferiorul sub autoritatea superiorului; ele produc în cauzat – printr-o unică acţiune – acelaşi efect numeric. Două <cauze>, întrucât <sunt> două, produc întotdeauna realităţi diverse. Este necesar să înţelegem acest lucru mai cu seamă în privinţa raportului oricărei cauze cu prima şi suprema cauză a tuturor, care este Dumnezeu.

25. Recapitulând însă pe scurt, cele spuse se reduc la şapte <enunţuri>. Primul: fiinţarea semnifică[62] doar fiinţa, unul doar unitatea, cel adevărat doar adevărul, cel bun doar binele. Al doilea: într-un fel se vorbeşte despre fiinţare şi în alt <fel> despre fiinţarea aceasta sau aceea – şi tot astfel despre celelalte, de pildă despre unu, despre cel adevărat şi despre cel bun. De aceea, fiinţarea este doar una şi <ea> este Dumnezeul[63]; dar fiinţarea aceasta sau aceea constituie o pluralitate. Tot aşa şi în cazul unului, al celui adevărat, al celui bun, după cum s-a spus mai sus. Al treilea: argumentul pentru <enunţul> al doilea, tocmai pomenit, anume că, atunci când spun că ceva este fiinţare, unu, adevărat, bun, fiecare dintre aceşti <termeni> este <şi> predicatul propoziţiei, <dar> este şi considerat în mod formal şi substantival. Dar când spun că ceva este fiinţarea aceasta, unul acesta – ca, de pildă, omul – sau adevăratul acesta sau bunul acesta ori acela, niciunul dintre <termenii> de mai sus nu este predicat, ci o copulă sau ceva adăugat predicatului[64]. În al patrulea rând: doar Dumnezeu este în sens propriu fiinţare, unu, adevărat, bun. În al cincilea rând: de la Dumnezeu însuşi sunt toate, sunt una, sunt adevărate şi sunt bune. În al şaselea rând: de la Dumnezeu dobândesc ele, în mod nemijlocit[65], faptul că sunt, faptul că sunt una, faptul că sunt adevărate şi faptul că sunt bune. În al şaptelea rând: nimic din ceea ce este

creat nu adaugă sau conferă lucrurilor vreo fiinţare, unitate, veridicitate sau bunătate. Acestea fiind spuse pentru înţelegerea celor ce urmează, să începem spunând: *Fiinţa este Dumnezeu* etc.

Prologul la Opera comentariilor (I)

În început, Dumnezeu a creat cerul şi pământul[1]. Începe a treia parte principală a *Operei tripartite*, adică *Opera comentariilor*.

Aici trebuie mai întâi să reţinem cu sens introductiv că, parcurgând în ordine Vechiul şi Noul Testament, de la început până la sfârşit, am notat ceea ce mi s-a înfăţişat atunci şi ceea ce mi-am amintit din ceea ce spusesem în alte împrejurări cu privire la comentariile acelor autorităţi[2]. Cu toate acestea, dorind să evit limbuţia, am avut grijă să scurtez sau chiar să las deoparte în întregime multe, pentru ca nu cumva să pară că neglijez tot ceea ce au scris mai bun şi mai de folos, în materie de comentarii de acest fel, fie sfinţii, fie venerabilii doctori, mai cu seamă fratele Toma[3]. Uneori, deşi rar, am dorit să precizez unde se găsesc comentariile acestora, iar uneori am considerat că trebuie să mă refer <la ele> pe scurt. Să începem aşadar şi să spunem: „În început” etc.

Prologul la Opera comentariilor (II)

1. În privinţa acestei lucrări există cinci <aspecte> vrednice de luat în seamă. Mai întâi, în comentariul autorităţii despre care este vorba, la un moment dat sunt citate, de regulă, un număr considerabil de alte autorităţi din canon; şi toate acele autorităţi pot fi comentate, fiecare la locul cuvenit[1], pornind de la aceasta de aici, aşa cum cea de aici <este comentată> acum pornind de la ele[2].

2. În al doilea rând, trebuie să observăm că toate autorităţile citate şi adăugate oarecum în trecere sunt explicate întotdeauna mai detaliat la locul cuvenit. De aceea, cel care vrea să le priceapă mai bine le va căuta acolo.

3. În al treilea rând, trebuie să fim atenţi la faptul că autorităţile de acest fel sunt adesea folosite dincolo de sensul lor literal; totuşi, conform adevărului şi sensului propriu al textului, ele rămân la subiect, ca în cazul acesta: „Încă puţin şi nu mă veţi mai vedea”, <din> *Ioan*, 16, 16, sau acesta: „Puţină drojdie dospeşte toată plămădeala”, <din> *Corinteni*, 5, 6, precum şi în foarte multe alte cazuri similare. Aşa ne învaţă să facem, cu folos şi cu rost, Augustin, în *Confesiuni*, XII, referindu-se la această <autoritate>: „În început, Dumnezeu a creat cerurile şi pământul”, <din> *Geneza*, 1, 1.

4. În al patrulea rând, trebuie să se ştie că, dorind să evit să lungesc <excesiv> lucrarea, indic adesea, referitor la autoritatea <în discuţie>, doar diviziunea[3] şi câteva <precizări> care merită remarcate cu privire la aceasta şi care <decurg> din această autoritate, dar am lăsat continuarea şi

concordanţa lor cu Scripturile în seama prudenţei cititorului. De dragul acestei concizii am omis de bunăvoie chiar multe şi notabile lucruri.

5. În al cincilea rând, trebuie să observăm că cele mai de seamă autorităţi sunt comentate, în general, în mai multe feluri, astfel încât cel care citeşte să îşi poată însuşi când un argument, când altul, fie unul, fie mai multe, aşa cum consideră de cuviinţă.

II. Întrebări pariziene

Întrebarea I: Dacă în Dumnezeu fiinţa şi înţelegerea sunt acelaşi lucru

1. Trebuie spus că sunt acelaşi lucru în realitate şi, poate, şi în realitate şi în raţiune.

Mai întâi, prezint argumentele pe care le-am cercetat: cinci sunt formulate în <*Summa*> *contra Gentiles*, iar al şaselea, în *Prima parte* <din *Summa theologiae*>[1]. Toate se întemeiază pe faptul că Dumnezeu este prim şi simplu; căci nimic nu poate fi prim, dacă nu este simplu[2].

Primul argument[3] este că înţelegerea este un act imanent şi tot ceea ce se află în cel prim este cel prim. Aşadar, Dumnezeu este el însuşi propria înţelegere, ba chiar propria fiinţă. Motiv pentru care etc.

În al doilea rând[4], fiindcă în Dumnezeu nu există accident, iar în Dumnezeu, prin consecinţă, fiinţa şi esenţa sunt acelaşi lucru. Aşadar, pentru că înţelegerea lui Dumnezeu este ceea ce este Dumnezeu şi esenţa sa, atunci etc.

În al treilea rând[5], fiindcă nimic nu este mai nobil decât cel prim. Însă actul secund este pentru suflet <precum> veghea faţă de somn[6], iar acesta este mai nobil decât actul prim. Aşadar, rezultă că înţelegerea este însăşi fiinţa lui Dumnezeu.

2. În al patrulea rând[7], în Dumnezeu nu există deloc potenţă pasivă. Dar ar exista dacă, în Dumnezeu, înţelegerea şi fiinţa nu ar fi identice.

În al cincilea rând[8], orice lucru există în vederea operării sale. Dacă, deci, înţelegerea este diferită de fiinţa lui Dumnezeu, ar însemna să îi acordăm lui Dumnezeu un scop diferit de el însuşi şi de ceea ce este el. Aceasta este cu neputinţă, întrucât scopul este cauză; însă nu putem să îi

atribuim celui prim o cauză. Apoi, întrucât cel prim este infinit, iar infinitul nu are scop.

În al şaselea rând[9], înţelegerea se raportează la specie aşa cum fiinţa se raportează la esenţă. Or, esenţa divină ţine locul speciei. Aşadar, întrucât în Dumnezeu fiinţa este identică cu esenţa, tot astfel toate acestea sunt acolo întru totul identice.

3. În al doilea rând, arăt acest lucru în felul în care am făcut-o în altă parte[10]: deşi „om” şi „raţional” sunt convertibile, totuşi nu eşti om pentru că eşti raţional, ci eşti şi raţional pentru că eşti om. Însă este cert că, dacă fiinţa este perfectă, prin ea ne sunt date toate – şi vieţuirea, şi înţelegerea, şi acţiunea de orice fel – şi nu ar trebui să adăugăm nimic ca să producem vreo acţiune. Căci, dacă focul ar putea face prin forma sa totul – atât să fie, cât şi să încălzească –, nu ar exista nici adăugire, nici compunere a formei lui, graţie căreia să poată produce toate acestea[11]. Aşadar, în Dumnezeu, fiinţa este cea mai bună şi mai perfectă, actul prim şi perfecţiunea tuturor, ducând la împlinire orice act, fără de care lucrurile nu sunt nimic; de aceea, prin însăşi fiinţa sa, Dumnezeu operează atât înăuntru, în deitate, cât şi în afară, în creaturi[12], în felul lui; şi astfel, în Dumnezeu, fiinţa însăşi este [înţelegerea] însăşi, întrucât operează şi cunoaşte tocmai prin fiinţă[13].

4. În al treilea rând, arăt că acum[14] nu mi se mai pare că <Dumnezeu> cunoaşte pentru că este, ci este întrucât cunoaşte; aşa că Dumnezeu este intelect şi înţelegere şi înţelegerea însăşi este temeiul fiinţei înseşi. Căci în *Ioan*, 1, 1, se spune: „În început era Cuvântul şi Cuvântul era cu Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul”[15]. Evanghelistul nu spune: „La început era fiinţarea şi Dumnezeu era fiinţarea”. Însă cuvântul, în întregimea sa, ţine de intelect şi acolo se află cel care rosteşte sau ceea ce este rostit, iar nu vreo fiinţă sau vreo fiinţare compozită[16]. De asemenea, Mântuitorul spune, în *Ioan*, 14, 6: „Eu sunt adevărul”. Dar adevărul ţine de intelect, aducând cu sine şi incluzând relaţia. Relaţia însă îşi

dobândeşte întreaga fiinţă de la suflet şi, în acest fel, este un predicament real[17], precum timpul, care – deşi îşi dobândeşte fiinţa de la suflet – nu este altceva decât o specie a categoriei reale a cantităţii. Despre acest text vorbeşte şi Augustin, în *Despre Treime*, VIII, 2[18]. De unde rezultă că adevărul ţine de intelect, tot aşa precum cuvântul.

Şi, după pasajul despre care s-a vorbit, urmează în *Ioan*, 1, 3: „Toate au fost făcute prin el”, ceea ce trebuie înţeles astfel: „toate au fost făcute prin el”, în aşa fel încât lucrurilor făcute să li se poată atribui mai apoi fiinţa[19]. De aceea spune şi autorul <Cărţii> *despre cauze*: „primul dintre lucrurile create este fiinţa”[20]. Astfel, de îndată ce ne găsim pe tărâmul fiinţei, ne găsim pe tărâmul creaturii. Aşadar, fiinţa are mai întâi raţiunea creabilului, şi de aceea spun unii[21] că, în creatură, fiinţa se raportează la Dumnezeu numai sub raţiunea cauzei eficiente, în vreme ce esenţa se raportează la el sub raţiunea cauzei exemplare. Înţelepciunea, care ţine de intelect, nu are raţiunea creabilului. Iar dacă se susţine opusul, <având în vedere ceea ce spune> *Sir* 24: „La început şi înainte de veacuri am fost creată”, „creată” se poate înţelege în sensul de născută[22]. Dar eu spun altfel: „de la început şi înainte de veacurile create” „sunt”. Astfel, Dumnezeu – care este creator, şi nu creabil – este intelect şi înţelegere, iar nu fiinţare şi fiinţă.

5. Şi ca să arăt acest lucru, susţin mai întâi că înţelegerea este mai presus decât fiinţa şi este de un alt ordin[23]. Spunem cu toţii că lucrarea naturii este lucrarea inteligenţei. Şi astfel, orice motor este inteligent sau se reduce la ceva inteligent, de care este dirijat în mişcarea sa. Şi de aceea tot ceea ce are intelect este mai perfect decât ceea ce nu are, aşa cum, în cuprinsul devenirii înseşi, tot ceea ce este imperfect ocupă prima treaptă, astfel încât rezoluţia[24] se sfârşeşte în intelect şi în cel inteligent, ca în ceea ce este mai înalt şi mai perfect. Şi de aceea înţelegerea este mai presus[25] decât fiinţa.

6. Însă unii[26] spun că fiinţa şi viaţa şi înţelegerea pot fi considerate în două feluri: pe de-o parte, în sine, şi astfel mai întâi este fiinţa, în al doilea rând viaţa, în al treilea rând înţelegerea; sau în relaţie cu ceea ce participă <la ele> şi, în acest caz, mai întâi este înţelegerea, în al doilea rând viaţa, în al treilea rând fiinţa[27].

Eu însă cred cu totul altceva. Căci „În început era Cuvântul”, care ţine în întregime de intelect, astfel încât înţelegerea însăşi ocupă prima treaptă printre perfecţiuni, iar apoi fiinţarea şi fiinţa[28].

7. În al doilea rând, consider că înţelegerea însăşi şi toate realităţile care ţin de intelect sunt de un alt ordin decât fiinţa însăşi. Căci, în *Metafizica*, III[29], se spune că în <ştiinţele> matematice nu există nici scop, nici bine şi, ca urmare, nici fiinţare, căci fiinţarea şi binele sunt identice. Şi în *Metafizica*, VI[30], se spune că binele şi răul sunt în lucruri, iar adevărul şi falsul sunt în suflet. De aceea, se spune acolo că adevărul, care este în suflet, nu este fiinţare şi nici fiinţare prin accident, întrucât nu este fiinţare, deoarece nu are cauză, după cum se mai spune <tot> acolo[31].

Aşadar, fiinţarea în suflet, în măsura în care este în suflet, nu are raţiunea fiinţării şi, în acest fel, se situează în opoziţie cu fiinţa însăşi[32]. Tot astfel, imaginea ca atare este ne-fiinţare, căci cu cât mai mare consideri natura ei de fiinţă, cu atât mai mult te îndepărtează ea de cunoaşterea lucrului a cărui imagine este[33]. În acelaşi fel, aşa cum am spus în altă parte[34], dacă specia care este în suflet ar avea raţiunea fiinţării, nu am putea cunoaşte prin ea lucrul a cărui specie este; căci, dacă ar avea raţiunea fiinţării ca atare, ne-ar călăuzi către cunoaşterea sa şi ne-ar îndepărta de cunoaşterea lucrului a cărui specie este.

Prin urmare, cele ce ţin de intelect ca atare sunt ne-fiinţări. Gândim astfel ceea ce Dumnezeu nu ar putea face, ca atunci când gândim focul fără să gândim şi căldura; dar Dumnezeu nu ar putea face să existe foc fără ca acesta să încălzească.

8. În al treilea rând, consider că aici imaginaţia este insuficientă. Căci ştiinţa noastră diferă de ştiinţa lui Dumnezeu, întrucât ştiinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor, iar ştiinţa noastră este cauzată de lucruri[35]. Şi astfel, întrucât ştiinţa noastră se află sub incidenţa fiinţării, care o cauzează, tot aşa şi fiinţarea se află – din acelaşi motiv – sub incidenţa ştiinţei lui Dumnezeu; în acest fel, tot ceea ce este în Dumnezeu este mai presus de fiinţa însăşi[36] şi este întru totul înţelegere.

Pe aceste <temeiuri>, arăt că, în Dumnezeu, nu este nici fiinţare, nici fiinţă, căci nimic nu există în mod formal în cauză şi în cauzat, dacă această cauză este o cauză veritabilă. Dar Dumnezeu este cauza oricărei fiinţe. Aşadar, fiinţa nu se află în mod formal în Dumnezeu[37]. Iar dacă vrei să numeşti înţelegerea „fiinţă”, mă învoiesc. Totuşi, spun că, dacă există în Dumnezeu vreo realitate pe care ai vrea să o numeşti „fiinţă”, aceasta îi revine graţie înţelegerii.

9. Apoi, principiul nu este niciodată ceea ce derivă din ceea ce produce el, tot aşa cum punctul nu este niciodată linie. Şi astfel, întrucât Dumnezeu este principiu fie al fiinţei, fie al fiinţării, Dumnezeu nu este fiinţarea sau fiinţa creaturii; nimic din ceea ce este în creatură nu este în Dumnezeu, decât ca într-o cauză şi nu se află acolo[38] în mod formal. Şi astfel, întrucât fiinţa le revine creaturilor, în Dumnezeu nu este decât ca într-o cauză; în acest fel, în Dumnezeu nu există fiinţă, ci puritatea faptului de a fi[39]. Întocmai ca atunci când întrebăm, noaptea, pe cineva care vrea să se ascundă şi să nu îşi spună numele: „Cine eşti?”, <iar> acesta răspunde: „Eu sunt cel ce sunt”[40], tot aşa Domnul – vrând să ne arate că în sine este puritatea faptului de a fi – a spus: „Eu sunt cel ce sunt”. Nu a spus, simplu: „Eu sunt”, ci a adăugat: „cel ce sunt”. Aşadar, lui Dumnezeu nu îi este adecvată fiinţa, decât dacă numim o asemenea puritate „fiinţă”.

10. Apoi, potenţa pietrei nu este piatră, iar piatra în cauza sa nu este piatră şi, în acest fel, fiinţarea în cauza sa nu este fiinţare. Pentru că

Dumnezeu este cauza universală a fiinţei, nimic din ceea ce este în Dumnezeu nu are raţiunea fiinţei, ci are raţiunea intelectului şi a înţelegerii înseşi; ţine de raţiunea ei să nu aibă o cauză, în felul în care ţine de raţiunea fiinţării să fie cauzată; şi în înţelegerea însăşi toate sunt conţinute[41] în mod virtual, ca în cauza supremă a tuturor lucrurilor.

11. Apoi, în cele ce se spun conform analogiei, ceea ce se află într-unul dintre termenii analogiei nu se află, în mod formal, în celălalt, <aşa> după cum sănătatea se află în mod formal doar în animal, iar în dietă şi în urină nu există cu nimic mai multă sănătate decât într-o piatră[42]. Întrucât toate realităţile cauzate sunt fiinţări în mod formal, Dumnezeu nu va fi, în mod formal, fiinţare. Rezultă că, aşa cum am spus în altă parte[43], întrucât vorbim de accidente în raport cu substanţa, care este fiinţare în mod formal şi ei îi revine fiinţa în mod formal, accidentele nu sunt fiinţări, nici nu îi conferă fiinţă substanţei[44], ci accidentul este cantitate sau calitate şi aduce o fiinţă cantitativă sau calitativă – întinsă, lungă sau scurtă, albă sau neagră –, dar nu aduce fiinţă şi nici nu este fiinţă.

Nici nu se poate spune: <accidentul> este produs printr-o generare relativă şi astfel este fiinţare în mod relativ. Eu spun că nu este produs nici printr-o generare relativă. De altfel, am susţinut că, atunci când dintr-o substanţă mai puţin formală este generată o substanţă mai formală, este vorba de o generare realizată în mod absolut; în caz contrar, este vorba de o generare relativă. Am predat însă că, atunci când ceva se schimbă substituind un accident cu un alt accident, nu este vorba de generare relativă, ci de alterare[45]. De aceea, cu privire la accidente, nu neg ceea ce le aparţine, nici nu vreau să le atribui ceea ce nu le aparţine.

12. Astfel, mai spun că lui Dumnezeu nu i se potriveşte fiinţa şi nici nu este fiinţare, ci este ceva mai presus decât fiinţarea[46]. După cum Aristotel[47] susţine că văzul trebuie să fie fără culoare pentru ca să poată vedea orice culoare şi că intelectul <trebuie> să nu facă parte dintre formele naturale ca să le poată cunoaşte pe toate, tot aşa eu [neg], cu

privire la Dumnezeu, fiinţa însăşi şi cele de acest fel, pentru ca să poată fi cauza oricărei fiinţe şi ca să aibă mai dinainte totul, astfel încât, fără a nega cu privire la Dumnezeu ceea ce îi aparţine, să negăm [ceea ce nu îi aparţine][48]. După cum spune Damaschin în cartea întâi <din *Despre credinţa ortodoxă*>[49], aceste negaţii îşi au, în Dumnezeu, supraabundenţa afirmaţiei. Aşadar, nu neg, cu privire la Dumnezeu, nimic din ceea ce îi este înnăscut. Spun însă că Dumnezeu are mai dinainte totul, în puritate, plinătate, perfecţiune, mai mult şi mai cuprinzător, fiind rădăcină şi cauză[50] a tuturor. Iată ce vrea să spună expresia „Eu sunt cel ce sunt”[51].

Eckhart

Întrebarea a II-a: Dacă înţelegerea îngerului, ca activitate, este propria sa fiinţă

1. Eu spun că nu. Unii[1] însă propun următoarea demonstraţie, care este corectă: orice activitate este trecătoare sau persistentă[2]. Însă fiinţa nu este o activitate trecătoare, întrucât o astfel de activitate este orientată spre exterior, iar fiinţa este orientată spre interior. Apoi, fiinţa nu este o activitate persistentă, asemenea înţelegerii sau sensibilităţii, căci o astfel de acţiune este infinită fie în mod absolut, cum este înţelegerea, fie în mod relativ, ca sensibilitatea. Însă fiinţa este finită, determinată după gen şi specie. Dar eu demonstrez acest fapt pe alte căi.

2. Cea dintâi <cale> este că intelectul, în calitate de intelect, nu este nimic din lucrurile pe care le înţelege, ci trebuie să fie „neamestecat”, „neavând nimic comun cu nimic”, ca să le poată cunoaşte pe toate, după cum ni se spune în *Despre suflet*, III[3], aşa cum vederea trebuie să nu aibă nici o culoare, ca să poată vedea orice culoare[4]. Aşadar, dacă intelectul, în calitate de intelect, nu este nimic, atunci nici înţelegerea nu este vreo fiinţă.

3. Apoi, operarea şi potenţa – în calitatea ei de potenţă – îşi au fiinţa de la obiect, căci obiectul este asemenea subiectului[5]. Însă subiectul îi dă fiinţă celui pentru care este subiect. Aşadar, şi obiectul îi va da fiinţă celui pentru care este obiect. Însă obiectul este în exterior, iar fiinţa este ceva interior. Aşadar, înţelegerea, care vine de la obiect, şi, de asemenea, potenţa ca atare nu au vreo fiinţă, nici nu sunt vreo fiinţă.

4. Apoi, specia[6] este principiul operării sensibile şi intelective. Dar specia nu este în nici un fel fiinţare. Aşadar, nici înţelegerea sau

sensibilitatea nu pot fi în nici un fel fiinţare; deci operarea nu are mai multă fiinţialitate[7] decât specia sau forma, care este principiul operării. Dovedesc însă astfel faptul că specia, care este principiul înţelegerii înseşi, nu este în nici un fel fiinţare: fiinţarea în suflet se deosebeşte de fiinţarea care se împarte în zece predicamente, precum şi de substanţă şi de accident, aşa cum rezultă din *Metafizica*, VI[8]. Dar ceea ce se deosebeşte de substanţă şi accident nu este fiinţare, deci fiinţarea din suflet nu este fiinţare[9]. Dar specia este în suflet. Prin urmare etc.

5. Apoi, dacă specia este fiinţare, atunci este un accident; căci ea nu este substanţă. Dar specia nu este un accident, căci accidentul are un subiect[10] de la care îşi dobândeşte fiinţa. Specia are un obiect, nu un subiect, căci locul şi subiectul nu sunt acelaşi lucru[11]. Specia este în suflet nu ca într-un subiect, ci ca într-un loc. Sufletul este „locul speciilor; nu tot, ci doar intelectul”[12]. Este clar că, dacă specia ar avea un subiect, atunci sufletul ar fi subiectul acesteia. Prin urmare, specia nu este o fiinţare.

6. Apoi, dacă specia sau intelecţia ar fi fiinţare, atunci ar fi cognoscibilă de creatură, ceea ce este fals.

Apoi, dacă specia vreunui om este fiinţare, fie este fiinţarea care este omul, fie o fiinţare care nu este omul <însuşi>. Dar, precum reiese, nu este fiinţarea care este omul. Dar nu este nici o fiinţare care nu este omul, căci astfel nu ar putea fi principiul de a cunoaşte omul. Aşadar, ea nu este fiinţare. Orice lucru ce poate fi rânduit în vederea unui scop se face după necesitatea scopului. De aceea, fierăstrăul – care este făcut ca să taie – nu este făcut din altă materie pentru un rege sau pentru un dulgher. Aşadar, întrucât scopul speciei este acela de a reprezenta lucrul înaintea intelectului, <ea> trebuie să fie în aşa fel încât să reprezinte lucrul cât mai bine. Dar îl reprezintă mai bine dacă este nonfiinţare, decât dacă este fiinţare. Ba mai mult, dacă ar fi fiinţare, ar înceta să fie reprezentare. De aceea, nu este fiinţare decât dacă vom spune că este fiinţare în suflet. Însă

ştiinţa este calitate şi este fiinţare adevărată, deşi potenţială, pentru că este fiinţarea dispoziţiei[13]. Prin urmare, ştiinţa ţine mai degrabă de subiect, care este ceva interior. Iar intelectul şi specia ţin de obiect, care este ceva exterior[14]. Şi astfel, pentru că fiinţa este ceva intern, acestea[15] nu au nici un fel de fiinţă.

7. Apoi, intelectul, în calitatea sa de intelect, nu este nici aici, nici acum, nici ceva anume[16]. Însă orice fiinţare sau fiinţă este determinată după gen şi specie. Aşadar, intelectul ca atare nu este vreo fiinţare anume şi nici nu are vreo fiinţă. Prin urmare, nu va face ca înţelegerea să fie vreo fiinţare, căci operarea nu are mai multă fiinţă decât cel care operează, ci, din contră, mai puţină. Când spui că, dacă intelectul nu este nici aici, nici acum, nici ceva anume, atunci el nu este chiar nimic, voi răspunde că intelectul este o facultate naturală a sufletului. Astfel, el este ceva, căci sufletul este fiinţare adevărată şi, fiind fiinţare adevărată, stă ca principiu pentru facultăţile sale naturale.

8. Apoi, fiinţa şi binele sunt convertibile. Dar în intelect nu se găsesc nici raţiunea[17] binelui, nici cea a principiului eficient, nici cea a scopului, după cum reiese din *Metafizica*, III[18]. După cum se spune acolo, nici una dintre aceste raţiuni nu se găseşte în <realităţile> matematice[19], care sunt abstracte, întrucât ele, ca atare, sunt doar în intelect[20]. Din acest motiv, în intelect nu se găseşte raţiunea fiinţării şi astfel înţelegerea nu este vreo fiinţă, pentru a numi o acţiune.

9. Apoi, universalul nu este fiinţare[21]. Dar universalul este produs prin înţelegere. Aşadar, nici înţelegerea, prin care este produs universalul, nu va fi fiinţă.

Apoi, fiinţarea este ceva determinat. Din acest motiv, genul nu este fiinţare, pentru că el este ceva nedeterminat. Însă intelectul şi înţelegerea sunt ceva nedeterminat. Astfel, nu sunt fiinţare.

10. Apoi, fiinţarea în cauza sa nu este fiinţare. Nici o realitate univocă nu are cu adevărat raţiunea cauzei. Căci raţiunea fiinţei derivă de la

cauză[22]. Aşadar, raţiunea fiinţei se află în realitatea derivată. Şi astfel, în Dumnezeu, de la care derivă toată fiinţarea, nu se află raţiunea fiinţei. Întrucât înţelegerea noastră este cauzată de fiinţare, ea derivă de la fiinţare şi, prin urmare, tinde spre nonfiinţare şi nu are fiinţă. Şi astfel este clar că înţelegerea îngerului, ca activitate, nu este fiinţa acestuia.

Eckhart, dominicanul

Întrebarea a III-a: Întrebarea magistrului Gonzalv, care cuprinde „Argumentele” lui Meister Eckhart, dacă lauda lui Dumnezeu în *patrie* este mai nobilă decât dragostea faţă de el *pe cale*

1. Se argumentează că da: deoarece[1] este mai nobil ceea ce îi este lui Dumnezeu mai apropiat şi mai nemijlocit şi graţie căruia ne unim cu Dumnezeu mai nemijlocit. Aşa stau lucrurile cu lauda lui Dumnezeu *în patrie*, faţă de dragostea *pe cale*[2]. Prin urmare etc.

Apoi, actul celor mai nobile realităţi este mai nobil. Dar lauda lui Dumnezeu *în patrie* este actul celor mai nobile realităţi, pentru că este al celor preafericiţi[3]; iar dragostea *pe cale* este actul celor mai nefericiţi, pentru că sunt călători[4].

Apoi, ceea ce are raţiunea scopului este mai nobil decât ceea ce are raţiunea <mijlocului> rânduit pentru un scop. Dar înţelegerea are raţiunea scopului, în vreme ce dragostea <are> raţiunea a ceea ce tinde către scop; căci se pare că dragostea nu înseamnă decât tendinţa către altceva.

Apoi, orice act cauzat de Dumnezeu este mai nobil decât un act cauzat de voinţă. Însă vederea lui Dumnezeu *în patrie* este cauzată de Dumnezeu în mod nemijlocit; în schimb, dragostea de Dumnezeu, chiar şi *în patrie*, este cauzată de voinţă. Deci etc. Acest argument este confirmat de faptul că acţiunea agentului mai nobil şi mai puternic este mai nobilă. Şi Dumnezeu este un agent mai nobil decât voinţa.

Soluţie

2. Trebuie spus că, dacă dragostea *pe cale* şi lauda *în patrie* sunt luate separat, în sine şi după însuşirile lor esenţiale, dragostea *pe cale* este mai nobilă decât lauda *în patrie*, ba chiar decât vederea *patriei*[5].

Şi aceasta pentru că un act este în mod absolut mai nobil decât un altul dacă este preferat de un apetit corect[6] care nu duce lipsă de nimic altceva. Spun „nu duce lipsă”, pentru că, din pricina lipsei, binele mai mic este privilegiat şi preferat faţă de cel mai mare, astfel încât cel care duce lipsă preferă să se îmbogăţească mai degrabă decât să filosofeze, după cum se spune în *Etica <nicomahică>*, III[7].

Însă apetitul corect, întrucât nu duce lipsă de nimic, va prefera dragostea de Dumnezeu *pe cale*, mai degrabă decât vederea de Dumnezeu *în patrie*, pentru că un apetit nu este nicidecum corect dacă preferă mai degrabă binele finit şi mai mic decât binele infinit şi mai mare. Dar aşa ar sta lucrurile dacă cineva ar prefera mai degrabă vederea lui Dumnezeu *în patrie* decât dragostea de Dumnezeu *pe cale*, întrucât în acest fel ar iubi mai mult ceva diferit de Dumnezeu, de pildă vederea lui Dumnezeu, decât pe Dumnezeu şi ar prefera-o pe aceasta mai degrabă decât pe el[8]; căci cine iubeşte vederea lui Dumnezeu mai mult decât dragostea faţă de el vrea să se lipsească mai curând de dragostea <faţă de el> decât de vederea <lui>. Însă cine vrea să se lipsească de dragostea de Dumnezeu nu îl iubeşte pe Dumnezeu. Prin urmare, celui care iubeşte vederea mai mult decât dragostea de Dumnezeu îi place mai curând să se lipsească de Dumnezeu decât de vederea lui Dumnezeu. Aşadar, doreşte şi iubeşte vederea lui Dumnezeu mai mult decât pe Dumnezeu. De aceea, nimeni nu poate iubi mai mult vederea lui Dumnezeu decât dragostea pentru el, fără să iubească mai mult vederea lui Dumnezeu decât pe Dumnezeu. Astfel însă, apetitul nu este corect. Dar, dacă vrem să iubim dragostea de Dumnezeu mai mult decât vederea lui, nu înseamnă că iubim ceva diferit de

Dumnezeu mai mult decât pe Dumnezeu. Prin urmare, rezultă că, pentru un apetit corect, dragostea de Dumnezeu este mai nobilă decât vederea lui Dumnezeu *în patrie*.

3. În al doilea rând, dacă două lucruri sunt de acelaşi fel şi dacă unul dintre ele este în mod absolut mai nobil decât un al <treilea>[9], celălalt va fi şi el mai nobil decât acesta[10]. Însă dragostea *pe cale* şi *în patrie* ţin de aceeaşi specie, iar dragostea în *patrie* este mai nobilă decât vederea *în patrie*. Căci, întrucât beatitudinea este cea mai nobilă, o realitate este cu atât mai nobilă cu cât beatitudinea constă mai mult în ea. Dar beatitudinea *în patrie* constă în dragostea de Dumnezeu mai mult decât în vederea <lui>, pentru că beatitudinea constă mai cu seamă în realitatea prin care se deosebeşte de nefericire, <care este> opusul ei. Dar beatitudinea se distinge de nefericire mai de grabă prin dragoste decât prin vedere sau cunoaştere; căci starea de nefericire care se opune beatitudinii din *patrie* nu este o stare proprie *căii*[11], ci o stare a damnării. Căci preafericiţii au parte de rectitudinea intelectului[12], împreună cu acţiunea de a înţelege[13], dar şi de rectitudinea voinţei, împreună cu acţiunea de a iubi; iar cei damnaţi au parte de multe rectitudini ale intelectului, dar de nici o rectitudine a voinţei. Aşadar, fiindcă preafericiţii au în comun cu cei damnaţi rectitudinea intelectului, dar nicidecum rectitudinea voinţei, preafericiţii se deosebesc de cei pierduţi mai degrabă prin dragoste decât prin vedere. Prin urmare, dragostea are o mai mare valoare de principiu în beatitudine decât vederea <lui Dumnezeu> şi, prin urmare, este mai nobilă şi, iarăşi, prin urmare, dragostea *pe cale* este mai nobilă decât vederea *în patrie*.

4. În al treilea rând, după Aristotel, *Analitica secundă*, II[14], o realitate este cu atât mai bună cu cât opusul său [este mai rău; dar opusul] dragostei *pe cale*, care este ura de Dumnezeu, este mai rău decât opusul laudei lui Dumnezeu *în patrie*, care este blasfemia din infern, întrucât ura faţă de Dumnezeu *pe cale* este păcatul răutăţii şi este culmea răutăţii, însă

blasfemia din infern rezultă din neştiinţă. Iar păcatul din neştiinţă nu este tot atât de mare ca păcatul răutăţii, nici neştiinţa aşa de rea ca răutatea. Prin urmare etc.

5. În al patrulea rând, atunci când o specie îi este superioară alteia prin trăsăturile sale esenţiale, orice individ al speciei superioare este superior în mod absolut faţă de orice individ al speciei inferioare, deşi poate fi <şi ea> depăşită în mod relativ[15]: de pildă, fiindcă specia umană este superioară, prin trăsăturile sale esenţiale, faţă de specia leului, orice om, oricare ar fi el, este absolut superior oricărui leu anume, deşi, în mod relativ, poate fi depăşit – ca, de exemplu, în ce priveşte rapiditatea cu care aleargă, curajul inimii[16] şi forţa corpului.

Însă dragostea *pe cale*, prin trăsăturile sale esenţiale, este superioară vederii <lui Dumnezeu> din *patrie*, întrucât elementele care îşi aduc, în mod esenţial, aportul la dragoste şi la vedere sunt facultatea, dispoziţia şi obiectul. Dar facultatea, dispoziţia şi obiectul dragostei *pe cale* sunt, în mod absolut, mai nobile <şi> decât facultatea, şi decât dispoziţia, [şi decât obiectul] vederii *în patrie*, aşa cum am arătat mai sus. Prin urmare, orice individuare[17] a dragostei *pe cale* va fi mai nobilă decât orice particularizare a vederii în *patrie*. Dar lauda <lui Dumnezeu> *în patrie* este o particularizare a vederii <lui Dumnezeu> *în patrie*. Prin urmare etc.

Argumentele lui Eckhart

6. Dar împotriva acestui argument unii[18] răspund astfel, arătând:

[1] că intelectul, cu actul şi dispoziţia lui, este mai nobil decât voinţa, cu actul şi dispoziţia ei. Căci o facultate, un act sau o dispoziţie sunt cu atât mai nobile cu cât obiectul lor este mai simplu, superior[19] şi anterior. Însă obiectul intelectului – cu dispoziţia şi actul său –, care este fiinţarea[20], este anterior, mai simplu şi mai presus[21] decât obiectul voinţei,

care este binele, căci întreaga raţiune a binelui este fiinţa însăşi[22]. Prin urmare etc.

7. [2] Apoi, <că> o facultate este cu atât mai nobilă[23] cu cât dispoziţiile ei sunt mai nobile. Însă virtuţile intelectuale dobândite – precum înţelepciunea, înţelegerea[24] şi prudenţa –, care sunt în intelect, sunt mai nobile decât virtuţile morale apetitive dobândite. Prin urmare etc.

8. [3] Apoi, <că> este mai nobilă acea facultate al cărei act este mai nobil. Însă înţelegerea, care este actul intelectului, este mai nobilă decât actul voinţei, întrucât înţelegerea acţionează purificând[25] şi ajunge până la fiinţialitatea[26] nudă a lucrului.

9. [4] Apoi, <că> înţelegerea însăşi este o anume deiformitate sau deiformare[27], pentru că Dumnezeu este înţelegerea însăşi, şi nu fiinţă.

10. [5] Apoi, <că> înţelegerea ca atare este subzistentă[28].

11. [6] Apoi, <că> este increabilă ca atare. Prin urmare, chivotul[29] din minte nu este creabil. Iar toate acestea nu sunt valabile cu privire la dragoste. Prin urmare etc.

12. [7] Apoi, <că> mai bun este tocmai ceea ce constituie cauza separată pentru care îi suntem plăcuţi[30] lui Dumnezeu. Iar aceasta este înţelegerea. Prin urmare, cineva îi este plăcut lui Dumnezeu tocmai în măsura în care poate cunoaşte; suprimaţi deci ştiinţa[31] şi nu mai rămâne decât un neant pur[32].

13. [8] Apoi, <că> o facultate este cu atât mai nobilă cu cât în ea rezidă în sens principal libertatea. Dar <libertatea> rezidă în sens principal în intelect, întrucât ceva este liber în măsura în care este independent de materie, <aşa> cum reiese în cazul simţurilor. Dar intelectul şi înţelegerea sunt în cea mai mare măsură independente de materie, întrucât ceva este cu atât mai puţin reflexiv, cu cât este mai material. Reflecţia nu rezidă în faptul de a fi[33], ci în cel de a înţelege, în aşa fel încât „identicul identic identicului”[34] se reflectă în sine, în conformitate cu înţelegerea.

14. [9] Apoi, <că> Grigore de Nisa, în cartea sa *Despre suflet*, cap. 39 şi 40[35], spune că libertatea descinde din raţiune în voinţă. Prin urmare etc.

15. Apoi, <că> este liber ceea ce are putere asupra unei diversităţi. Însă voinţa nu are putere asupra unei diversităţi decât datorită raţiunii şi prin raţiune.

16. Apoi, <că> alegerea este încheierea deliberării, care este actul intelectului, motiv pentru care, rădăcina libertăţii[36] este în intelect. De aceea, libertatea rezidă mai întâi şi în mod originar în intelect, iar în mod formal în voinţă.

17. [10] Apoi, bunul şi optimul sau scopul sunt obiectul voinţei. Prin urmare, ceva este optim pentru că are raţiunea optimului. Aşadar, mai bună este realitatea în care se află raţiunea optimului. Dar ceva are raţiunea optimului datorită fiinţei înseşi[37]; suprimaţi deci fiinţa[38] şi nu mai rămâne nimic. Prin urmare, fiinţa, care este obiectul intelectului, este mai bună decât optimul, care este obiectul voinţei.

18. Apoi, <că> raţiunea optimului este în intelect, întrucât raţiunea adevărului[39] se află în intelect. Şi raţiunea adevărului este raţiunea optimului. De altfel, argintul este bun şi optim întrucât este veritabil. Suprimaţi raţiunea optimului[40] şi nu mai rămâne nimic. Şi apoi, raţiunea optimului ţine de intelect şi de obiectul acestuia. Aşadar, ceva este optim pentru că se află în intelect. De aceea, fiind în intelect, se îndepărtează de bine şi se apropie de raţiunea optimului şi acolo se îmbracă în deiformitate[41] şi urcă până la propria sa cauză. Aşadar, raţiunea optimului ţine mai mult de intelect decât de voinţă. Deci obiectul intelectului este mai nobil, superior[42] şi anterior faţă de obiectul voinţei, iar intelectul este mai nobil decât voinţa însăşi.

19. [11] Apoi, <că> mai liber şi mai nobil este tocmai ceea ce mişcă cu mai multă nobleţe. Însă intelectul mişcă cu mai multă nobleţe, căci faptul de a mişca în conformitate cu scopul este cel mai nobil, deoarece scopul este cauza cauzelor, <potrivit cu> *Fizica*, II[43]. Şi astfel, chiar

Dumnezeu mişcă întrucât este dorit, aşa cum se spune în *Metafizica*, XII[44]. Însă intelectul mişcă în felul scopului, iar voinţa în felul <cauzei> eficiente[45].

20. Apoi, <că> intelectul – împreună cu obiectul său – mişcă în calitate de raţiune a mişcării[46], în vreme ce voinţa mişcă în calitate de motor.

Soluţie la argumentele lui Eckhart cu privire la preeminenţa intelectului faţă de voinţă

21. La primul dintre acestea, trebuie să spunem că nu rezultă faptul că, dacă ceva este anterior şi mai simplu, este mai perfect; ba mai mult, în cazul creaturilor găsim adesea situaţia contrară, aşa cum se reiese şi [în cazul] realităţilor mai universale.

22. Referitor la al doilea, trebuie să spunem că mari <autori> spun că virtuţile morale sunt mai nobile decât cele intelectuale. De aceea, şi Cicero spune, în *Despre îndatoriri*[47], că dreptatea este mai nobilă decât prudenţa.

<Argumentul> este defectuos şi într-o altă privinţă; căci trebuie să argumentăm nobleţea perfecţiunilor pornind de la nobleţea perfecţiunilor supreme. O perfecţiune care nu este supremă, precum acuitatea vizuală, poate foarte bine să fie mai mare la animal decât la om. Însă perfecţiunea supremă a omului este mai nobilă decât perfecţiunea supremă a animalului, şi de aceea omul este mai nobil decât orice animal. Însă nu virtuţile dobândite sunt perfecţiunile supreme ale intelectului şi apetitului, ci virtuţile infuzate[48]. Şi, de aceea, o facultate este, în mod absolut, mai nobilă dacă în ea rezidă o perfecţiune supremă infuzată, precum caritatea. Dar ea rezidă în voinţă. Prin urmare, argumentul nu este valid.

Este defectuos <şi> într-o <altă> privinţă; căci se presupune că, dacă este mai nobilă caritatea sub aspectul meritului, ea nu este totuşi în mod absolut mai nobilă. Dar nu este aşa, căci a fi mai bun înaintea lui Dumnezeu nu este o determinare care să producă o scădere şi, de aceea, rezultă că, dacă ceva este mai bun înaintea lui Dumnezeu şi sub aspectul meritului, atunci este în mod absolut mai bun[49]. Caritatea este de acest fel.

23. Când se spune, în al treilea rând, că înţelegerea îşi analizează[50] <obiectele> până la elementele cele mai profunde, trebuie să spunem că se conchide în mod corect că intelectul ocupă poziţia cea mai înaltă printre facultăţile cognitive, ceea ce este adevărat, şi mai adaug totodată că voinţa ocupă poziţia cea mai înaltă printre cele apetitive; dar nu <se poate> conchide că intelectul este mai nobil decât voinţa. După cum în cazul intelectului există un dublu proces – unul care descoperă, altul care analizează <obiectele> până la elementele sale minimale –, tot astfel există şi în cazul voinţei un dublu proces care îi corespunde acestuia.

24. La al patrulea, trebuie să spunem că dragostea este o deiformare[51] mai mare decât înţelegerea. Aceasta se vede din faptul că ordinele angelice cele mai înalte îşi au numele de la dragoste. Căci vorbim despre „serafimi” de la văpaia dragostei[52].

Şi, când adaugă faptul că Dumnezeu este înţelegere, şi nu fiinţă, eu spun că Dumnezeu nu este fiinţă conform modului nostru de cunoaştere şi de semnificare[53], în măsura în care constatăm că fiinţa însăşi se află în lucruri, ci Dumnezeu însuşi este fiinţa însăşi potrivit lucrului semnificat; iar a afirma contrariul este, în mod limpede, împotriva sfinţilor şi a Scripturii, <căci> în *Ioan*: „Adevărat vă spun că, mai înainte să se nască Avraam, sunt eu”[54] şi în *Iov* 33: „Numai el este”[55]. Comentând acest text în *Comentarii morale la Iov*, XVI, Grigore <cel Mare> spune că toate lucrurile s-ar prăbuşi în neant, dacă nu le-ar împiedica mâna Creatorului[56].

25. Referitor la al cincilea şi la al şaselea, trebuie să spunem că afirmaţia potrivit căreia înţelegerea este subzistentă şi increabilă este adevărată cu privire la înţelegerea divină, nu cu privire la înţelegerea creaturii. În consecinţă, chivotul şi alte lucruri care sunt în minte sunt creabile. De aceea, chiar şi naturile intelectuale sunt în cel mai înalt grad creabile, căci altminteri nu au cum să fie întocmite. Şi sunt întocmite din aceeaşi materie din care sunt întocmite toate celelalte creaturi, după cum spune limpede Augustin, la începutul <lucrării> *Despre Geneză, împotriva maniheilor*[57].

26. La al şaptelea: când <se> spune că „cineva îi este plăcut lui Dumnezeu tocmai în măsura în care poate cunoaşte”, această afirmaţie este stranie; iar dacă se are în vedere ştiinţa excluzând tocmai caritatea, este falsă.

Şi când afirmă: „Îndepărtaţi ştiinţa: nu mai rămâne nimic”, nu este aşa, întrucât, după cum spune Aristotel, în *Topica*[58], în cazul termenilor contradictorii, consecinţa nu este validă în mod direct, ci prin conversie, căci altfel nici <nu> ar exista vreun consecvent. Aşadar, <argumentul> nu este valid nici formulat în acest fel: dacă se suprimă imaginaţia, nu mai rămâne nici înţelegerea, prin urmare, imaginaţia este mai bună decât înţelegerea. Apoi, nu este valid nici <argumentul>: dacă suprimarea cantităţii implică suprimarea acţiunii, atunci cantitatea este raţiunea principală de a acţiona.

27. Apoi, aşa cum se spune, un enunţ adevărat în sine este adevărat pretutindeni[59]. Dacă, prin urmare, „cineva îi este plăcut lui Dumnezeu tocmai în măsura în care este ştiutor”, atunci orice ştiutor îi este plăcut lui Dumnezeu; ceea ce este, în mod evident, fals, după cum reiese din textul apostolului, *Romani*, 1, 20[60]: „Încât nu se pot dezvinovăţi” etc. Apoi, dacă îi suntem plăcuţi tocmai întrucât suntem ştiutori, atunci cel care cunoaşte mai mult i-ar fi mai plăcut, iar cel care cunoaşte cel mai mult i-ar fi cel mai plăcut. Ceea ce este fals, căci există mulţi <oameni> simpli, bărbaţi şi

femei, care îi sunt mai plăcuţi lui Dumnezeu decât cei foarte instruiţi. Apoi, nu poate fi cauza precisă a unei realităţi ceea ce este compatibil cu contrariul acestei realităţi; [însă ştiinţa este compatibilă cu contrariul] celui care îi este plăcut <lui Dumnezeu>.

28. Apoi, la al optulea: în ce priveşte ceea ce se spune despre libertate, că imaterialitatea este cauza libertăţii, se poate spune că nu este aşa. Cred că îngerii şi sufletul sunt mai degrabă simpli decât compuşi din materie şi din formă, aşa cum am susţinut noi în altă parte[61]. Dar, în cazul în care o realitate liberă este imaterială, imaterialitatea nu implică în mod necesar libertatea <acesteia>, căci atunci dispoziţia facultăţii imateriale ar fi liberă, ceea ce este fals. Apoi, imaterialitatea este comună intelectului şi voinţei; de aceea, după cum se poate conchide în acest fel că intelectul este liber, tot astfel <se poate conchide> şi în privinţa voinţei.

29. La al nouălea: când afirmă că voinţa nu poate fi transmisă unei diversităţi [de realităţi decât dacă] sunt percepute, acest <fapt> este [adevărat]. Dar de aici nu rezultă că libertatea rezidă doar în cel care percepe cele diverse; ba mai mult, avem aici de-a face cu sofismul consecventului[62].

Cu privire la Grigore de Nisa, răspund că acele cuvinte nu se găsesc în acel loc, ci, din contră, acestea: „Oricine deliberează <o face>, ca şi cum ar avea în sine însuşi <alegerea>”[63]. Şi mai jos: „<Omul are> liber arbitru întrucât este raţional”[64]. Răspund că este adevărat în măsura în care *raţional* exprimă definiţia unei esenţe, nu pe cea a unei facultăţi.

30. La al zecelea: când afirmă că [ceva] dobândeşte prin intelect raţiunea optimului, întrucât adevărul este raţiunea optimului, trebuie spus: dacă are în vedere că adevărul este raţiunea optimului în sensul că raţiunea unuia este cauza celuilalt sau că adevărul este cauza optimului, este fals; sau că amândoi au aceeaşi raţiune, este fals. Dar dacă le are în vedere în mod corelativ, este adevărat, întrucât nu poate exista unul fără

celălalt – dar aceasta nu are nici un sens în raport cu ceea ce s-a propus. Şi nu este adevărat că ceva are raţiunea optimului pentru că este cunoscut.

31. La al unsprezecelea: când afirmă că intelectul mişcă în calitate de scop, <această afirmaţie> este falsă. Căci aprehensiunea[65] <scopului> ca atare este necesară pentru mişcarea voinţei, dar ea nu mişcă în calitate de scop, căci atunci aprehensiunea ar fi dorită ca atare şi în mod principal, ceea ce este fals. Însă realitatea a ceea ce este dorit mişcă în calitate de scop, dar nu poate mişca dacă nu este precedată de aprehensiune. Căci activitatea intelectului este necesară în sine pentru activităţile voinţei şi este o cauză în sine, dar nu în sensul că imprimă <ceva în voinţă>, ci în sensul că ajută <voinţa> în acest fel: pentru ca agentul să poată acţiona asupra patientului, este necesară o apropiere a agentului de patient, iar agentul nu ar avea raţiunea suficientă a acţiunii[66], dacă nu ar exista o <asemenea> apropiere; [cu toate acestea], nu [apropierea], ci forma agentului este raţiunea care determină actul. La fel stau lucrurile şi în cazul de faţă. Căci aprehensiunea este asemenea apropierii, întrucât prin aprehensiune este prezentificat obiectul; şi după cum nu apropierea, ci forma agentului este cauza determinantă a actului, tot astfel nu aprehensiunea, ci voinţa însăşi este raţiunea care pune în evidenţă actul.

<Referitor> la argumentele principale

32. La cel dintâi[67], trebuie spus că o unire mai intimă şi mai nemijlocită nu este dovada că un act este mai nobil, decât dacă i se adaugă natura mai nobilă a vreunei facultăţi.

La al doilea, trebuie spus că lauda nu li se atribuie preafericiţilor în mod esenţial, ci accidental. Iar călătorii nu sunt nefericiţi ca atare, întrucât prin propria noastră voinţă ajungem nefericiţi.

La al treilea, trebuie spus că – în privinţa a ceea ce s-a propus – dragostea denumeşte o tendinţă către Dumnezeu. Or, tendinţa către Dumnezeu este mai nobilă decât faptul de a fi limita mişcării unui alt lucru, aşa cum este înţelegerea[68].

La al patrulea, trebuie spus că fiecare facultate[69] îşi produce în sine însăşi propriul act. Dacă, pe deasupra, se susţine faptul că voinţa îşi produce în ea însăşi propriul act şi că Dumnezeu produce vederea în intelect, <argumentul> nu mai este valid, întrucât faptul că voinţa îşi produce actul propriu în ea însăşi [nu] exclude faptul că Dumnezeu produce acelaşi act în calitate de cauză principală.

Dacă, în plus, se susţine că Dumnezeu nu acţionează în mod special în actul voinţei, argumentul nu mai este valid, căci este adevărat că actul cauzat de un agent mai nobil este, la rândul lui, mai nobil, dacă acţionează cu toată puterea sa. Dar, dacă nu, atunci nu este cazul. Dar Dumnezeu nu acţionează cu toată puterea sa atunci când cauzează vederea beatifică. Însă voinţa îşi produce actul propriu cu toată puterea sa.

Iar faptul de a suferi mai mult nu suprimă nobleţea celui care suferă, decât dacă este vorba de o suferinţă care se realizează prin suprimarea contrariului. Însă faptul de a suferi mai mult din pricina unei suferinţe care este mântuire şi perfecţiune nu suprimă nobleţea celui care suferă[70].

Gonzalv, franciscanul

Întrebarea a IV-a: Dacă mişcarea fără limită este contradictorie

1. Se pare că nu[1], căci există mişcare fără limită, ca, de pildă, mişcarea cerului.

2. Obiecţie: limita mişcării este totuna cu mişcarea. Aşadar, cine neagă limita ei, neagă mişcarea[2].

3. Trebuie spus că <teza> este contradictorie, căci nimic nu este în mişcare dacă nu a fost mai înainte mişcat. Altminteri, ar exista potenţă fără act[3]. La argumentul despre mişcarea [cerului], trebuie spus că lăsăm deoparte <problema> *limitei de la care* porneşte mişcarea cerului. În schimb, cercetarea noastră va zăbovi asupra *limitei în care*[4] şi *până la care* <se realizează mişcarea cerului>.

4. În ce priveşte *limita în care* se află mişcarea, ea este substratul mişcării[5] şi acesta este primul mişcat[6]. Astfel, cel dintâi corp mişcat este cel dintâi corp, fapt pentru care cel dintâi corp are mai puţină potenţă şi, prin urmare, mai puţină mişcare; întrucât este primul mişcat, are cea mai puţină mişcare. Unele <proprietăţi> ţin de perfecţiune, altele de imperfecţiune; iar faptul de a fi mişcat este o imperfecţiune. Aşadar, cu cât ceva este mai perfect, cu atât <are parte> de mai puţină mişcare şi de loc şi, întrucât corpul ceresc este cea dintâi <realitate> perfectă, se supune în foarte mică măsură mişcării şi localizării, însă mişcă toate lucrurile şi le dispune într-un loc; astfel, pământul nu dispune nimic în vreun loc anume, apa o face mai mult şi, urcând în acest fel, avem de-a face cu din ce în ce mai puţină mişcare, căci ne rămâne numai o mişcare locală, precum şi

numai un loc; în plus, nu se deplasează dintr-un <loc> în altul, decât după raţiune[7].

Apoi, <primul mişcat> are o singură mişcare şi <aceasta> se realizează prin părţile ei, nu prin centru; aşadar, primul mişcat <este mişcat> de ceea ce este imobil şi care este în el însuşi, pentru că un asemenea fapt ţine de perfecţiune; de aceea, trebuie să fie mişcat în sine, nu în centrul său.

5. Iar dacă se va obiecta că părţile au fiinţă în potenţă, trebuie spus că obiecţia sprijină teza contrară. Aşadar, prin chiar faptul că ele sunt în potenţă, se mişcă prin ele însele, căci mişcarea este actul fiinţării în potenţă. Căci întotdeauna cauza schimbării şi neschimbării este totul şi partea; prin urmare, toate lucrurile care au fiinţă întreagă sunt nemişcate, cum este Dumnezeu; dar tot ceea ce are doar o parte din fiinţă este schimbător. Aceasta spune şi Toma în *Întrebarea despre rău*, în articolul despre demoni, întrebarea 2, în soluţia la unul dintre argumente[8].

Şi astfel, cerul este mişcat prin părţile sale, întrucât este cel dintâi; de aceea, <are> o mişcare unică şi uniformă, de unde rezultă că [nu] are contrar. Astronomii, întrucât au descoperit o asimetrie în cerul înstelat[9], au susţinut că nu este el primul mişcat.

6. În vechime, se spunea că *limita până la care* se realizează mişcarea cerului este generarea şi coruperea acestor realităţi inferioare[10]. Dar trebuie să spunem că[11], în mişcarea sa, cerul tinde spre acelaşi lucru spre care tinde şi materia. Ceea ce nu are fiinţa întreagă, ci doar o parte <din ea>, tinde deci spre toate formele: astfel, întrucât cerul are o cantitate[12], el are şi părţi şi, pentru că nu are un loc, tinde spre unul: aşadar, el se mişcă astfel încât să dobândească un loc pentru toate părţile, atât la dreapta, cât şi la stânga[13].

7. Sau, se poate spune despre corpul ceresc că este cel mai sus. Dar ţine de natura realităţii superioare să reverse[14] şi să dăruiască fiinţă, iar de natura celei inferioare să tindă spre fiinţă; şi ţine de natura realităţii

superioare să fie prezentă, atât ea, în întregimea ei, cât şi tot ceea îi aparţine în orice realitate inferioară[15], atât în întregimea ei, cât şi în tot ceea ce îi aparţine; şi, pentru că acest fapt nu se poate întâmpla deodată, ea se revarsă puţin câte puţin[16]. Care este, deci, limita sa[17]? Trebuie spus că nu tinde spre nimic pentru sine – aşa cum nici ochiul[18] nu vede pentru sine, ci pentru întreg –, căci există pentru întreg <universul> şi, în întregimea sa, în vederea acestui scop. Aşadar, limita spre care tinde cerul în mişcare este fiinţa universului sau menţinerea universului.

Întrebarea a V-a: Dacă în trupul lui Christos, care murea pe cruce, au mai rămas formele elementelor

1. Se răspunde că este aşa[1], deoarece, de îndată ce sunt distruse elementele primordiale, este cu neputinţă să rămână ceva. Dar acolo apar anumite calităţi. Prin urmare, rămân.

Împotrivă: atunci ar exista patru trupuri distincte.

2. Mai întâi [se cercetează] aici dacă în orice compus există mai multe forme substanţiale. Şi spun că în orice compus există numai o formă substanţială. În al doilea rând, voi spune în ce fel rămân elementele într-un compus. În al treilea rând, voi arăta că într-un vieţuitor mort nu rămâne nici o formă; iar, dacă rămâne, ea nu denumeşte[2]; iar, dacă denumeşte, o face în mod privativ; chiar dacă rămâne în cazul lui Christos, nu trebuie spus că e asumată.

În ce priveşte aceste <teme>, arăt mai întâi că lucrurile stau diferit în cazul coruperii elementelor, respectiv în cazul <coruperii> realităţilor compuse; în al doilea rând, că fiinţa îi aparţine întregului, şi nu părţii; în al treilea rând, că fiecare întreg are o fiinţă simplă şi unică[3]; în al patrulea rând, că orice efect este în propria sa cauză şi că orice realitate inferioară, în realitatea superioară, iar nu altminteri şi nici în altă parte.

3. Referitor la prima <problemă>, spun că, în realităţile simple, se corupe aerul şi se produce foc. Natura universală, care este <asemenea unui> cap al familiei[4], tinde spre corupere, căci altminteri nu poate avea loc generarea şi nici nu îi poate purta de grijă universului[5]. Dar natura nu tinde prin sine spre corupere, ci prin accident. Tot ceea ce este prin accident se reduce[6] la ceea ce este prin sine; şi se reduce în acest fel,

pentru că se reduce la genul comun[7]. Dar se reduce la specie prin distrugerea formei aerului. Iar în ce priveşte fiinţa materială, se reduce la materie.

În schimb, în realităţile compuse se întâmplă cu totul altfel. Căci compusul se naşte şi se corupe: <astfel>, se succedă forme după forme. Natura, purtând de grijă universului, tinde către generarea şi către coruperea fiecărui individ, slujind astfel generarea. În primul rând, ea tinde spre conservarea universului şi, în mod secundar, tinde spre privaţie. Apoi, tinde către formele <intermediare>[8], prin accident, datorită privaţiei despre care s-a pomenit mai sus. Din acest motiv, aceste forme intermediare nu se află nici în gen, nici în specie, întrucât se reduc prin intermediul privaţiei <la forma originară>. Prin urmare, o asemenea formă nu instituie nimic, ci doar privează, iar natura nu tinde spre aşa ceva. Deci privaţia <formei>, în cazul celui care a murit, se reduce la <fiinţa> vie.

4. În al doilea rând, spun că fiinţa este a întregului şi numai a întregului. Şi întrucât întregul este unul, tot astfel şi fiinţa este una. Şi întrucât partea, în calitatea ei de parte, este mereu multiplă, temeiul numărului este partea, iar întregul se întemeiază în unu şi unu în întreg. De aceea, partea nu are fiinţă, întrucât există mai multe <părţi> şi toate sunt una, întrucât fiinţa este una[9]. Deci partea, în calitate de parte, nu are nici un fel de fiinţă, dar fiindcă se raportează la întreg ca şi la fiinţă, are fiinţă. De aceea, partea, fiind privată de întreg, nu fiinţează, dar, în măsura în care se raportează la întreg, are fiinţă. După cum devenirea este întrucât se raportează la fiinţă, tot astfel şi partea este calea către întreg şi către fiinţă; nici accidentul nu este decât de la întreg, care este raţiunea celui dintâi. Şi există zece genuri prime, întrucât toate <lucrurile> îşi dobândesc fiinţa de la însuşi cel prim[10]. Căci orice parte îşi dobândeşte fiinţa de la întreg, în întreg şi întru întreg, întrucât „toate sunt prin el şi în el”[11] şi întru el. Căci „în el şi prin el sunt toate”[12].

5. La a treia, spun că întregului îi revine să fie unul şi întru totul simplu, şi acesta este fiinţa, întrucât este primă; de aceea, ea trebuie să fie Una[13].

Apoi, părţile nu aduc fiinţa, ci dobândesc fiinţa. De aceea, există numai o fiinţă. Căci unitatea se întemeiază în fiinţă. De aceea <spune> Boethius: „Toate caută fiinţa”[14]. Numărul nu este nimic, întrucât nu este Unul. Întrucât cade[15] din Unu, numărul cade şi din fiinţă[16]. Nici timpul, pentru că este număr, nu este nimic; căci nu este Unu, ci este număr. De aceea, fiinţarea şi Unul sunt convertibile. De aceea <spune> Boethius: „Tot ceea ce este este întrucât este unul ca număr”[17].

6. La a patra, spun că orice efect este în cauza sa şi numai acolo. Căci Policlet[18] nu este cauza clădirii pentru că este om – acest fapt este accidental –, nici pentru că este Policlet, nici pentru că este constructor, ci este cauza casei şi a realizării casei deoarece construieşte în act. Însă faptul de a fi construit încetează îndată ce încetează faptul de a construi; căci pe faptul de a construi se întemeiază faptul de a fi construit. De aceea, este în acesta şi din acesta şi pentru acesta[19].

Şi astfel, în orice realitate superioară se află [orice realitate inferioară] şi acesta din urmă există în măsura în care există cel dintâi. De aceea, trebuie ca în natură să fie o ordine, care nu poate fi decât a superiorului şi a inferiorului[20]. De exemplu, apa se mişcă în jos şi în sus, din pricina mişcării lunii, iar această mişcare este mai rapidă şi mai uşoară. La fel, exemplul soarelui[21].

7. Acum, <referindu-mă> la primul articol, spun că există doar o formă substanţială în orice compus, căci forma dă fiinţa şi nu este accident, şi toate îşi dobândesc fiinţa de la forma substanţială[22].

Apoi, fiinţa este una. Dar forma substanţială dă fiinţa. Aşadar, <şi forma este> una.

Apoi, forma este *substanţială*. Aşadar, prin substanţă dă ea fiinţă. Aşadar, este una. Însă materia este nudă, fără adăugire.

Apoi, arta presupune alterare etc., iar generarea priveşte în mod nemijlocit fiinţa.

Apoi, orice formă substanţială este în întregime în întreg şi în întregime în orice [parte], întrucât precedă orice formă accidentală <şi> de la ea toate îşi au fiinţa.

Apoi, materia şi forma sunt două principii, însă sunt una în ce priveşte devenirea şi una în ce priveşte fiinţa; cum <acestea două> determină o singură fiinţă, nu sunt două. Exemplu: Tatăl şi Fiul suflă <Duh Sfânt>[23] etc.

8. În al doilea rând, cu privire la elemente, trebuie spus că Avicenna susţine, în *Fizica*, I, 10[24], că <ele> rămân în formele substanţiale, iar Comentatorul, la sfârşitul <comentariului său> la *Despre cer* şi <în comentariul său> la *Fizica*[25], I, <susţine> că formele elementelor pot creşte şi descreşte din pricina proximităţii lor faţă de materie. Toma însă susţine că forma compusului are o calitate proprie, care orânduieşte în vederea <formei>[26]. Totuşi, aceasta este anterioară şi este o singură formă; aşa cum forma intelectivă, întrucât este forma cea mai perfectă, este totodată şi <formă> senzitivă şi aşa mai departe[27]. Şi, pentru că spunem <despre ea> că este un întreg, nu se divide şi posedă mai dinainte întregul ca potenţialitate, într-un mod deopotrivă mai unitar şi mai lăuntric. Atât despre forma compusului.

9. În al treilea rând, în cazul lui Christos, trebuie spus că această formă, admiţând că ea s-ar fi aflat <în trupul lui mort>, nu îl denumeşte[28], întrucât se afla în devenire; ba mai mult, a fost accidentală; şi, dacă îl denumeşte, o face doar în mod privativ, întrucât lividitatea <ca formă> [nu aduce nimic în plus]; admiţând că ea s-ar fi aflat <în trupul lui mort>, nu a fost asumată <de el>, întrucât fiinţa ipostatică[29] <a lui Christos> rămâne în veci şi întrucât <forma respectivă> a survenit ulterior.

III. Alte lucrări pariziene

Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin ţinută la Paris

„Un vas de aur masiv, împodobit cu tot felul de pietre scumpe” (*Înţelepciunea lui Isus Sirah*, 50)[1].

1. Pentru sărbătorirea Fericitului Augustin, se poate invoca în mod adecvat această autoritate; şi el este sărbătorit, printre altele, ca metaforă a vasului sub trei aspecte pe care le cuprinde vasul: mai întâi, în ce priveşte valoarea materiei, întrucât prin aur se înţelege înţelepciunea – aici: „vas de aur”; în al doilea rând, în ce priveşte dispunerea formei – aici: „împodobit cu tot felul de pietre scumpe”; în al treilea rând, în ce priveşte măsura greutăţii – aici: „masiv”.

2. Întâi de toate, este sărbătorit datorită valorii materiei, adică a multitudinii înţelepciunii şi ştiinţei adunate laolaltă sub felurite dispoziţii. El a fost un bun teoretician, un distins logician şi un excelent etician. Aşa împart magiştrii, la noi, ştiinţa filosofiei, în teoretică, în logică şi în etică sau practică[2]. Iar aceasta în conformitate cu cele trei <lucruri> care îi preocupă rând pe rând pe oameni în aşa fel încât niciodată nu par să aibă răgaz din partea vreuneia dintre acestea; iar acestea sunt gândirea, vorbirea şi operarea[3]. Pe cea teoretică sau speculativă ei o împart mai departe în matematică, fizică şi etică sau teologie[4]. „În cazul lucrurilor naturale, trebuie să procedăm în mod raţional, în cazul matematicii, în mod metodic, iar în cazul <lucrurilor> divine, în mod intelectual şi nu trebuie să ne lăsăm purtaţi de imagini, ci mai curând să dobândim forma, cea care este cu adevărat formă – şi care nu este imagine – şi care este

fiinţă şi din care este fiinţa”[5], căci, aşa cum arată Boethius în *Despre Treime*, „orice fiinţă provine de la formă”[6]. Însă matematicianul separă de materie formele şi figurile materiei, inerente în act, printr-o cercetare metodică[7]. Fizicianul, adică naturalistul, investighează cauzele calităţilor, mişcărilor şi cantităţilor[8]. Eticianul sau teologul reflectează într-un mod mai subtil la ideile lucrurilor, <aflate> în gândirea divină mai înainte de a proveni în corpuri din eternitate, <adică> din modalitatea în care se aflau acolo, în mod inteligibil[9].

3[10]. Şi, cu privire la cele divine, <acesta> raţionează folosindu-se uneori de autorităţi mai însemnate, alteori de exemple pe care le găseşte în altă parte, iar alteori contemplând[11] însăşi *ousia* divină, fără vreo materie subiacentă[12]. Mai întâi, Fericitul Augustin a recurs la autorităţi atunci când, vrând să ne înveţe Treimea persoanelor împreună cu unitatea esenţei, a adus în discuţie acest <verset> din *Geneză*: „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră”[13], prin verbul la plural înţelegând Treimea, iar prin substantivul la singular desemnând unitatea substanţei[14]. De un exemplu s-a folosit şi Platon, în *Timaios*, când, găsind cu cale să vorbească despre Principele suprem al lucrurilor, a spus: este [im]posibil să spunem ceva despre Dumnezeu[15], tot aşa cum este dificil să îl găsim. De aceea, a recurs la comparaţii şi la exemple şi, dintre toate lucrurile create, a descoperit cât de mult îi seamănă soarele; de aceea, l-a numit *soare*[16]. Şi Evanghelistul Ioan, când s-a încumetat să vorbească despre Cuvântul increat, l-a numit *lumină*[17], căci lumina este cea dintâi specie universală a formelor lucrurilor corporale şi principiul vieţii din lucrurile corporale. Şi astfel, Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl este „substanţa” tuturor „celor ce există” şi „viaţa” tuturor „celor ce vieţuiesc”, şi „este totodată principiul şi cauza oricărei substanţe şi oricărei vieţi”, aşa cum spune Dionisie în *Despre numele divine*[18].

4. Şi astfel, teologul reuşeşte să se îmbogăţească[19] în două feluri prin cunoaşterea realizată *pe cale*[20]: într-unul, „în oglindă şi în ghicitură”[21], în

celălalt, în oglindă şi în lumină[22]. Prima se realizează în trei feluri, anume prin negare[23], prin eminenţă şi prin cauză.

Prin negare, procedând în acest fel: nici un corp nu este Dumnezeu; nici un inteligibil creat nu este Dumnezeu. Şi fiindcă demonstraţia cu privire la un lucru cognoscibil se face cu referire la sensibilitate sau cu privire la intelect, cunoaşterea lui Dumnezeu nu se poate realiza prin vreo demonstraţie care se sprijină pe simţuri, căci <el> este necorporal, nici <prin una care se sprijină> pe intelect, căci forma cunoscută ne lipseşte, ci numai prin negarea[24] <oricărei> alte forme[25]: ca şi cum, alegându-l, l-am separa de alte <forme> şi, separându-l, l-am alege. Acest fapt este indicat de Boethius în lucrarea *Despre cele două naturi*, când spune: „Dumnezeu şi materia nu pot fi cuprinşi printr-o înţelegere deplină şi desăvârşită, ci <pot fi> cuprinşi într-un anume fel prin privaţia[26] de celelalte lucruri”[27]. De aceea şi Dionisie spune că afirmaţiile formulate sau rostite cu privire la Dumnezeu sunt inconsistente, însă negaţiile sunt adevărate[28].

Se cunoaşte prin eminenţă atunci când ceea ce este mai nobil şi mai eminent în fiecare <lucru> îi este atribuit lui Dumnezeu. Aşa cum arată Augustin, în *Confesiuni*, X: cel care face lucrurile frumoase este şi mai frumos, cel care le face pe cele tari este şi mai tare, cel care le face pe cele bune este şi mai bun. Învaţă deci, omule, să-l cunoşti pe Creator prin creaturi[29], şi să nu te legi de ceea ce este întocmit şi să îl pierzi pe cel prin care s-au făcut <toate>[30].

Se cunoaşte prin cauză când aducem tot ceea ce se mişcă la unul nemişcat, tot ceea ce este schimbător la unul neschimbător, tot ceea ce este corporal la unul simplu şi multiplicitatea tuturor la prima unitate[31], care este, de bună seamă, „principiul şi cauza tuturor”[32] celor ce sunt. Căci, în generarea tuturor <lucrurilor>, unul se situează înainte de multiplicitate, iar simplul se situează înainte de compus, printr-o anterioritate naturală, potrivit cu <ceea ce spune> Aristotel în *Despre cer*[33].

5. În al doilea rând, <teologul>, aflat *pe cale*, cunoaşte în oglindă şi în lumină, când lumina divină se reflectă, printr-un anumit efect deosebit al său, peste potenţele cognitive şi peste mediul cunoaşterii, ridicând intelectul până la ceea ce nu poate <cuprinde> în mod natural. „Ascuţimea neputincioasă a spiritului omenesc nu pătrunde într-o asemenea lumină excelentă decât dacă este mai întâi făcută mai pură prin îndreptăţirea credinţei”, după cum <spune> Augustin în *Despre Treime*[34]; iar în *Confesiuni, VII* spune: „Veşnicul adevăr, şi adevărata dragoste, şi scumpa eternitate eşti tu, Dumnezeul meu, către tine suspin «zi şi noapte»; când te-am cunoscut pentru prima dată, m-ai ridicat”[35]. Iată în ce fel spune că l-a ridicat: ca să vadă că este ceea ce a văzut şi „că eu, cel care vedeam, eram gol; ai lovit neputinţa mea, reflectându-te năvalnic în mine şi m-am cutremurat de drag şi de groază şi am înţeles că eram departe[36] de tine, în tărâmul neasemănării”[37].

6. Iar această cunoaştere se realizează cu un scop întreit: în primul rând, ca să ne anunţe lucrurile ascunse şi viitoare; în al doilea rând, ca să facem fapte meritorii; în al treilea rând, ca să gustăm mai dinainte din dulceaţa divină. Prima modalitate este cea profetică; a doua <rezidă> în dispoziţiile harice, până la roadă; al treilea, în extazul spiritului, iar acesta este în roade. În el erau a doua şi a treia, întrucât cea de-a treia este pomenită în măsura în care se află în intelectul practic. Această cunoaştere este ştiinţă sau înţelepciune, un fel de ştiinţă savuroasă, care îl aduce uneori pe om la o emoţie puternică[38].

Iată în ce fel acest „vas de aur” este sărbătorit datorită valorii materiei, adică datorită utilităţii ştiinţei. Şi, în acest fel, o ştiinţă de o asemenea calitate şi anvergură nu rezidă în materia viciului, ci în cea a virtuţii. De aceea spune <Augustin> în *Confesiuni*, X: „Dăruieşte-mi-te, Dumnezeul meu, redă-mi-te”[39]; căci nu iubesc „locurile dintâi la ospeţe”, nici „să mi se facă plecăciuni în piaţă”, nici „să fiu numit «Rabbi» de oameni”[40]; ci te „iubesc şi, dacă este prea puţin, doresc să te iubesc mai mult. Nu pot

măsura câtă dragoste îmi lipseşte pentru a fi îndeajuns, astfel încât viaţa-mi s-alerge la îmbrăţişările tale şi să mi se ascundă în ascunzişul feţei tale[41]. Un lucru ştiu, că e rău de mine fără tine, şi nu doar în afara mea, ci chiar şi în mine însumi, şi că orice belşug, altul decât Dumnezeu, mi-e mie sărăcie”[42].

7. În al doilea rând, Fericitul Augustin este sărbătorit datorită dispunerii formei, pentru că <versetul> spune: „împodobit cu tot felul de pietre scumpe”. Dispunerea formei, în ceea ce îl priveşte, este arătarea virtuţii prin fapte. Şi este adevărat că virtutea este o formă harică, pentru că fiinţa lucrului vine de la formă, după cum <spune> Boethius în *Despre Treime*[43]. Şi este adevărat că provine din virtute, căci, după cum morţii sunt impropriu numiţi oameni, tot aşa în mod impropriu se spune despre rău că este[44]. Căci fiinţa este „ceea ce menţine rânduiala şi conservă natura”, după cum <spune> Boethius în *Despre consolarea Filosofiei*, III[45]. Virtutea este rânduială şi după spusa lui Augustin[46], rânduiala dragostei, vreau să spun, căci cel care are virtutea păstrează rânduiala şi conservă natura. „Căci nimic din ceea ce conservă natura nu poate să i se opună lui Dumnezeu”, după cum <spune> Boethius în aceeaşi lucrare[47].

8. Aşadar, înţelepciunea Fericitului Augustin era, pentru el, materia virtuţii, vreau să spun a virtuţii individuale, politice şi teologice. Virtutea individuală îl rânduieşte şi îl desăvârşeşte pe om în sine însuşi, întrucât lucrarea acesteia este supunerea cărnii. Actul virtuţii individuale este [acesta; rodul ei este] bucuria spirituală. De aceea, în *Galateni*, 5, 22, <se spune>: „Roada Duhului este dragostea, bucuria”. Despre această bucurie <se vorbeşte în> *Înţelepciunea lui Isus Sirah*, 30, 16: „Nu este nici un simţământ mai înalt decât cel al mântuirii şi nu este desfătare mai înaltă decât bucuria inimii”. Despre această bucurie vorbeşte Augustin, în *Confesiuni*, X: „Este o bucurie care nu le este dată celor neevlavioşi, ci celor care te cinstesc fără plată”, Doamne, „cărora tu însuţi le eşti bucurie.

Şi viaţa fericită este aceasta: să se bucure întru tine, în tine, din pricina ta; aceasta este viaţa, şi nu alta”[48].

9. Virtutea politică este exercitarea impresionantă a faptelor bune şi îl desăvârşeşte pe om şi îl rânduieşte în comunitatea cetăţenilor. Actul virtuţii politice este acesta: generează fapte pentru prieteni în Dumnezeu şi pentru vrăjmaşi în numele lui Dumnezeu[49], astfel încât, „dacă îi este foame vrăjmaşului, îi dă să mănânce; dacă îi este sete, îi dă să bea”[50]. Rodul care provine de aici este o prietenie revendicată nu doar de cetăţeni, ci şi de vrăjmaşi. De aceea <se spune> în *Romani*, 12, 20: „Făcând aşa, veţi îngrămădi cărbuni aprinşi peste capul lui” şi <în *Glosa interlineară* la> *Romani*, 12: „capul lui” este sufletul[51], asupra căruia se adună cărbunii aprinşi, atunci când <vrăjmaşii> sunt constrânşi de surpriza binefacerilor să facă la fel[52].

10. Virtutea teologică îl desăvârşeşte pe om în relaţia sa cu Dumnezeu, întrucât este conservarea deplină a spiritului prin subjugarea cărnii. Acesta este actul virtuţii teologice, adică al credinţei, al dragostei. Rodul ei este efectul spiritual al harului în vederea desăvârşirii dreptăţii[53].

11. Dar, pentru că ne este cu neputinţă să ştim ceva despre Dumnezeu altfel decât prin efectele[54] <sale>, distingem şapte moduri prin care harul coboară într-un „vas împodobit” astfel. Mai întâi, vine precum zăpada răcoroasă şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică răcorirea văpăii dorinţelor carnale. În al doilea rând, vine precum roua fecundă şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică fecunditatea dorinţelor <realităţilor> eterne. În al treilea rând, vine precum vinul îmbătător şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică uitarea deplină a lucrurilor schimbătoare. În al patrulea rând, vine precum uleiul care pătrunde într-un substrat <material> şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică iluminarea lui Dumnezeu şi înflăcărarea <întru el>[55]. În al cincilea rând, vine precum focul purificator[56] şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică desăvârşita purificare. În al şaselea rând, vine precum lumina care

se uneşte cu substratul şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică transformarea „în acelaşi chip” cu Dumnezeu[57]. În al şaptelea rând, vine precum vântul care suflă năprasnic şi în acest fel rămâne în suflet efectul lui, adică sfârşitul vieţii naturale[58].

Iată deci cum, în acest fel, Fericitul Augustin a fost îmbogăţit şi de aceea i se spune „vas ales”[59], datorită dispunerii formei.

12. În al treilea rând, Fericitul Augustin este sărbătorit datorită mărimii greutăţii, prin faptul că se spune „masiv”. Însă măsura, în cazul greutăţii, se referă la impetuozitatea în dragoste[60]. La acest lucru se referă acelaşi <Augustin atunci când spune>: „Cât să te iubesc, scumpe Isus? Dragostea ta este precum izvorul, a mea, precum setea. Tu m-ai iubit pe deplin. Ştiu ce trebuie să fac. Voi da tot ce este al meu pentru tot ce este al tău, căci mai mult nu îmi este cu putinţă. Şi voi putea când <tu> vei vrea să <mi te> dăruieşti. Una ştiu: că nu mă voi ostoi până nu mă voi face pe deplin dragoste”[61]. Fie ca Dumnezeul cel viu să ne socotească vrednici de aceasta. Amin.

Această predică a fost notată <după prelegerea rostită> la Paris din gura magistrului Eckhart din Hochheim la sărbătoarea Fericitului Augustin.

Tratat asupra Rugăciunii Domneşti

1. Înainte de <a vorbi despre> Rugăciunea Domnească, observă aceste două[1] lucruri. Mai întâi, tocmai pentru că suntem delăsători în privinţa celor divine, suntem îndemnaţi în primul rând să cerem şi să ne rugăm. În al doilea rând, îşi arată dragostea lui pentru noi[2]; când suntem „încă departe”[3], ne cheamă şi ne ridică. În al treilea rând, observă bunătatea lui; el este atât de bun, încât faptul de a dărui este, pentru el, o necesitate[4]. În al patrulea rând, trebuie să observăm că nu trebuie să cerem de la Dumnezeu nimic temporal:

Mai întâi, pentru că Rugăciunea Domnească nu cuprinde nimic de acest fel[5]. În al doilea rând, cum am putea să cerem ceea ce el, pe care îl cerem, ne învaţă să dispreţuim pretutindeni[6]? În al treilea rând, pentru că nu se cuvine ca Dumnezeu care este etern să dăruiască în acest mod[7]. În al patrulea rând, pentru că <lucrurile> temporale – mai cu seamă în raport cu cele eterne – nu sunt nimic, iar a te ruga pentru nimic înseamnă a nu cere nimic[8].

2. *Tatăl*. Observă mai întâi că, după Ioan Gură-de-Aur, Dumnezeu a vrut mai degrabă să fie iubit decât temut, motiv pentru care spune „Tatăl nostru”, şi nu „Domnul nostru”[9]. În al doilea rând, ca să ştim că ne-a dat „puterea să devenim fiii lui Dumnezeu”[10]. Prin urmare, în al treilea rând, dacă „suntem fii, <suntem> şi moştenitori”[11]. În al patrulea rând: „cel care a spus «Tată», a mărturisit prin acest unic nume şi iertarea păcatelor, şi adopţia fiilor, şi moştenirea, şi înfrăţirea cu Fiul unic, şi darurile îmbelşugate ale Duhului”[12]. În al cincilea rând, ca să iubim onoarea lui Dumnezeu şi să deplângem ceea ce îi este contrar, peste tot unde este

cazul, aşa cum <fac> fiii cu tatăl lor. În al şaselea rând, ca să îi dea încredere celui care cere; căci taţii au obiceiul să-şi asculte fiii[13], conform <versetului>: „Cereţi şi vi se va da”[14] şi, iarăşi, „Tot ceea ce cereţi atunci când vă rugaţi, să credeţi”[15] etc.

3. *Nostru*. Observă mai întâi: nu spune „al meu”, pentru că rugăciunea cea mai plăcută este cea care se naşte din dragoste, nu din necesitate[16]. În al doilea rând, pentru că, aşa cum spune Ieronim, rugăciunea este cu atât mai eficace cu cât este <făcută> mai în comun[17]. În al treilea rând, pentru că nu este doar al meu sau al tău sau al tuturor, ci „orice paternitate din cer şi de pe pământ îşi trage numele”[18] de la el. În al patrulea rând, ca să ne amintim că toţi ne sunt fraţi şi „moştenitori împreună cu noi”[19] şi astfel să-i iubim, astfel să-i avem în vedere ca fraţi, după <cum spune> acest <verset>: „Voi toţi sunteţi fraţi”[20].

4. *Care eşti în ceruri*. Observă mai întâi că Ioan Gură-de-Aur spune: să roşim pentru că ne supunem lucrurilor pământeşti, noi care ştim că avem Tată în ceruri[21]. În al doilea rând, în *Conferinţe*, I, ale abatelui Isaac: „ca să ne ferim cu oroare de viaţa pe care o ducem pe pământ, întrucât ne ţine prea departe de Tatăl nostru”[22]. <Iar> psalmul: „Vai mie, căci peregrinarea mea s-a lungit”[23]. În al treilea rând, după cum <spune> acelaşi autor, ca să ne grăbim înflăcăraţi de dor înspre ţinutul acela în care mărturisim că avem un Tată[24]. Psalmul: „Pe malurile râurilor Babilonului”[25] etc. În al patrulea rând, după cum <spune> acelaşi autor, ca să nu încuviinţăm nimic din ceea ce ne-ar putea lipsi de moştenirea şi nobleţea[26] unei asemenea demnităţi[27]. În al cincilea rând, spun: ni s-a spus aceasta ca să fim cer sau mai curând „cerurile cerurilor”[28], dacă vrem ca Dumnezeu să ne fie ca un Tată. În al şaselea rând, Ioan Gură-de-Aur, în *Omilii*, <zice>: „Atunci când spune «în ceruri», nu spune acest lucru închizându-l pe el acolo, ci îl poartă pe acela care se roagă de pe pământ, întemeindu-l în locurile preaînalte”[29]. În al şaptelea rând, Augustin, în *Despre predica de pe munte a Domnului*, <spune>: „«În ceruri», adică în

cei sfinţi şi în cei drepţi”[30]. Între cei drepţi şi cei păcătoşi este, din punct de vedere spiritual, <o distanţă> tot atât de mare ca aceea care este, din punct de vedere corporal, de la cer la pământ[31]. În al optulea rând, Augustin spune, în acelaşi loc: în ceruri, „ca sufletul să fie îndemnat să se întoarcă la Dumnezeu, întrucât trupul său pământesc se întoarce spre cel ceresc”[32]. În al nouălea rând: „se cuvine ca toţi, fie mici sau mari, să se folosească de simţirile lor spre a exprima în privinţa lui Dumnezeu simţiri corecte; şi, de aceea <în cazul celor> care încă nu pot gândi nimic necorporal cu privire la Dumnezeu, opinia lor că Dumnezeu este în ceruri, mai degrabă decât pe pământ, este mai tolerabilă”[33].

5. *Sfinţească-se numele tău*[34], „adică <el> se face cunoscut astfel încât nimeni să nu considere <că există> ceva mai sfânt de cinstit”[35]. În al doilea rând, „sfinţească-se”, adică să fie glorificat „numele tău”[36], pentru ca, în toate, „doar pentru gloria Tatălui nostru să nutrim sentimente”, „mărturisind că gloria Tatălui nostru este năzuinţa noastră, bucuria noastră”[37]; *Ioan*, 7, 18: „Cel care caută gloria celui care l-a trimis, acela este adevărat şi în el nu locuieşte nedreptatea”. Astfel, Pavel a vrut să fie „anatemizat”, <despărţit> de Isus Christos, pentru ca „să adauge la gloria Tatălui mântuirea întregului popor Israel[38]. Fără să rişte nimic îşi doreşte să piară pentru Christos cel care ştie că nimeni nu poate muri pentru viaţă”[39]. În al treilea rând: „sfinţească-se numele tău”, adică „fă, Tată, în aşa fel încât să fim vrednici să cunoaştem sau să pricepem cât de mare este sfinţenia ta”[40]. În al patrulea rând: „sfinţească-se numele tău”, adică fă-ne să trăim astfel încât, prin întoarcerea noastră, numele Tău să fie glorificat şi sfinţit[41]; *Matei*, 5, 16: „Să vadă faptele voastre bune şi să-l glorifice pe Tatăl vostru”. În al cincilea rând: „sfinţească-se numele tău”, adică „printr-o sfinţire necurmată” să se cureţe ceea ce „greşim zi de zi”[42], „ca să fie sfinţit”, adică pentru ca <numele lui> să fie păstrat sfânt „în noi”[43]. În al şaselea rând, spune: „sfinţească-se numele” lui Dumnezeu atunci când ceea ce ştim despre Dumnezeu străluceşte în afect şi în

efect[44]. În al şaptelea rând, ne rugăm pentru ca, „ştiind că el este sfânt, să ne temem şi să veghem cu frică, pentru ca nu cumva să aducem atingere sfinţeniei numelui lui în noi, prin faptele noastre rele”[45].

6. *Vie împărăţia ta*. <Expresia> „sfinţească-se numele Tău” este plasată în mod fericit înainte, căci, după Ieronim, „să chemi împărăţia lui Dumnezeu fără teamă de judecată este dovada unui mare curaj şi a unei conştiinţe curate”[46].

Vie împărăţia ta. Mai întâi, când diavolul este alungat prin încetarea viciilor, „Dumnezeu” domneşte „în noi” sau mai degrabă în toată lumea „prin mireasma virtuţilor”[47]. În al doilea rând, este vorba de împărăţia care va să vină, despre care <se spune>: „Veniţi, binecuvântaţii Tatălui meu, luaţi împărăţia în <stăpânire>”[48]. „Cel sfânt ştie, prin mărturia propriei conştiinţe, când va fi apărut împărăţia lui Dumnezeu, întrucât el îi este părtaş”[49].

Însă spune „a ta”. Căci Dumnezeul etern este, în mod propriu, spirit[50]; împărăţia lui nu este corporală, temporală sau ceva de acest fel, ci preasublimă. Sau, în al doilea rând: spune „a ta”, pentru că tocmai în spirit, în eternitate şi în ceea ce ţine de acestea se descoperă „împărăţia”, adică puterea, înţelepciunea, bunătatea, bogăţiile <şi> onoarea lui Dumnezeu.

7. *Facă-se voia ta, precum în cer, aşa şi pe pământ*[51]. Cu privire la această cerere, trebuie să observăm mai întâi că sintagma „precum în cer, aşa şi pe pământ”, se referă, potrivit lui Ioan Gură-de-Aur, la cea dintâi, la cea de-a doua şi la cea de-a treia dintre cererile de mai sus. În al doilea rând, că nu spune „sfinţeşte” sau „să sfinţim”, nici „adu împărăţia ta” sau „să dobândim împărăţia ta” şi nici, iarăşi, „fă” sau „să facem voia ta”, ci la toate acestea se referă exprimându-se în mod impersonal: „sfinţească-se”, „vie”, „facă-se”[52]. De asemenea, trebuie să observăm că nu spune „sfinţească-se numele tău în mine” şi nici „vie împărăţia ta în mine” sau „facă-se voia ta în mine”, ci, <vorbind> în mod general, „sfinţească-se”,

„vie”, „facă-se”, învăţându-ne să ne rugăm pentru întregul pământ[53]. În al treilea rând, trebuie să observăm felul în care a treia cerere se leagă de a doua: „pentru că ne învaţă să dorim lucrurile cereşti, spunând: «vie împărăţia ta», a poruncit ca – înainte să ajungem în cer – să transformăm însuşi pământul în cer, spunând: «facă-se voia ta, precum în cer, aşa şi pe pământ»”: „să se risipească greşeala, să încolţească adevărul, să fie izgonită răutatea, să se întoarcă virtutea şi astfel pământul să nu se mai deosebească de cer”[54]. Acesta este cel dintâi comentariu al celei de-a treia cereri.

8. În al doilea rând, spune că doreşte ca „realităţile pământeşti să le egaleze pe cele cereşti”, astfel încât, după cum voia lui Dumnezeu este împlinită de îngeri în cer, tot astfel <să fie> şi de către toţi oamenii pe pământ[55]. Nu este greu să cerem aşa, atunci când credem că Dumnezeu se îngrijeşte de noi mai mult decât <o facem> noi înşine.

În al treilea rând: voia lui Dumnezeu este mântuirea noastră, după cum <spune> acest <verset biblic>: „a vrut ca toţi oamenii să fie mântuiţi”[56]. Să ne rugăm deci să fim salvaţi sau pentru mântuire, spunând: „facă-se voia ta” etc., astfel încât, după cum cei care sunt în cer au fost mântuiţi, tot astfel să fie mântuiţi cei de pe pământ. Şi de aici <rezultă> ceea ce s-a spus mai sus: „vie împărăţia ta”. Căci, atunci când va veni această împărăţie, fie prin har, fie în viitor, în slavă, se va face voia lui Dumnezeu pe pământ, precum în cer.

9. În al patrulea rând: „precum în cer”, adică în cei drepţi, „aşa şi pe pământ”, adică în cei păcătoşi[57]. În al cincilea rând, se roagă pentru răsplătirea celor buni şi a celor răi. Ceea ce se va întâmpla la Judecata de Apoi, cu privire la care doreşte să se facă, ca astfel să vină împărăţia lui Dumnezeu[58]. În al şaselea rând: „cerul şi pământul” sunt spiritul şi carnea[59]. El se roagă, aşadar, ca după cum mintea, spiritul i se supun lui Dumnezeu, tot aşa şi carnea să se supună spiritului. În al şaptelea rând, pentru că după cum <voia lui Dumnezeu se face> în Christos, tot astfel

<să se facă> şi în întreaga Biserică. În al optulea rând, spune că se roagă pentru ca, după cum <cuprindem> deja împărăţia lui Dumnezeu cu mintea, cu spiritul, tot astfel să o cuprindem „şi pe pământ”, aşadar cu trupul glorificat prin înviere; „facă-se voia” lui Dumnezeu, adică mântuirea minţii şi a trupului.

10. *Pâinea noastră zilnică dă-ne-o nouă astăzi: pâinea suprasubstanţială dă-ne-o nouă astăzi*, *Matei*, 6, *Luca*, 11; se spune: „pâinea noastră zilnică dă-ne-o nouă astăzi”[60]. Ioan Gură-de-Aur, în comentariul la *Matei*, foloseşte cuvântul *cotidianum* („zilnică”), dar îl comentează în patru feluri. Mai întâi, în acest fel: „pâinea noastră zilnică”, din care suntem hrăniţi zilnic, „dă-ne nouă astăzi”, ca să ne-o pregătim sau să o luăm fără păcat. Căci, în orice caz, Dumnezeu dă ceea ce abia se obţine sau se dobândeşte fără păcat şi cu dreptate. Ceea ce <este dobândit> altfel[61] nu este în nici un caz dat de Dumnezeu, ci de poftă şi de diavol. În al doilea rând, în acest fel: „pâinea noastră”, adică cea pe care deja o avem, „dă-ne-o nouă astăzi”, <această pâine> „zilnică”, adică sfinţită sau sănătoasă ori binecuvântată; şi această <interpretare> se află în armonie cu acel <pasaj> din *Matei*: „pâinea noastră”, adică pe cea „suprasubstanţială, dă-ne-o nouă astăzi”. În al treilea rând, în acest fel: „pâinea noastră zilnică dă-ne-o nouă astăzi”, adică dă-ne-o nouă zilnic pentru „astăzi”, adică în această singură zi, astfel încât să nu cheltuim astăzi sau în fiecare zi atât cât ne-ar fi îndeajuns pentru o sută de zile sau pentru o sută de oameni într-o singură zi, ci „pâinea noastră zilnică dă-ne-o nouă astăzi” sau „zilnică, astăzi”, adică zilnic pentru astăzi sau pentru această zi[62]. În al patrulea rând, în acest fel: „pâinea noastră zilnică dă-ne-o nouă astăzi”, adică atât cât este cu putinţă; nu dorim să avem mai mult decât pâinea zilnică[63].

11. <Cu privire> la faptul că spune „a noastră” <ne lămureşte comentariul lui> Ioan Gură-de-Aur, în care se explică în două feluri pasajul din *Matei*, 6: mai întâi, că pâinea ne-a fost dată nu să o mâncăm

singuri, ci pentru ca şi alţii, aflaţi în nevoie, să aibă parte <de ea>, aşa încât să nu spună nimeni: „pâinea mea mi-a fost dată mie, pentru mine”, ci a „noastră”, adică mi-a fost dată mie şi altora prin mine şi mie prin alţii. Mai mult, că pâinea şi toate bunurile de acelaşi fel necesare acestei vieţi ne sunt date nouă şi altora, în vederea altora şi altora în noi. Cel care nu îi dă celuilalt ceea ce este al celuilalt nu îşi mănâncă propria pâine, ci pe a altuia odată cu a sa. Apoi, atunci când mâncăm pâine dobândită în mod drept, mâncăm în mod cert propria noastră pâine, dar când am dobândit-o rău şi cu păcat, nu mai mâncăm pâinea noastră, ci a altuia; căci nimic din ceea ce avem pe nedrept nu este al nostru[64].

„Pâinea noastră”: sau spune că ne rugăm să ne fie dată astăzi „pâinea zilnică”, adică pentru astăzi, pentru ca să nu fie nevoie să ne tulburăm în fiecare zi, dacă avem hrana care ne este de trebuinţă[65]; şi la aceasta face aluzie *Evanghelia după Evrei*, care, după Ieronim, în *Glossa la Matei*, 6, spune astfel: „pâinea noastră pentru mâine dă-ne-o astăzi”[66].

12. În al doilea rând, spune: „pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o astăzi”: de care avem nevoie zilnic, după cum <am arătat> mai sus. „Dă-ne-o nouă astăzi”, adică în prezent sau în vreme ce peregrinăm în această lume ori avem nevoie de pâinea materială, câtă vreme suntem muritori şi supuşi suferinţei; şi la aceasta face aluzie *Glossa*, unde se <inspiră> din *Conferinţele părinţilor* <menţionate> deja[67].

Dar trebuie să observăm că „prin termenul «pâine», <adică> prin ceea ce o face mai presus de celelalte lucruri”[68], se desemnează ceea ce este suficient pentru viaţa de acum, după cum <arată> Augustin în *Către Proba* <cu privire> la felul în care trebuie să ne rugăm. „Căci oricine doreşte ceea ce îi este suficient, şi nimic mai mult, nu doreşte în mod nepotrivit”[69], după cum spune în acelaşi loc; în acest fel, atunci când ni se spune: „să nu aveţi două tunici”[70], prin <termenul> „tunică” se face referire la îmbrăcămintea suficientă.

Din nou, aceasta îi privea şi pe apostoli, „care călătoreau neîncetat ca să dea învăţătură”[71], astfel încât nu păstrau nimic pentru a doua zi.

13. În al treilea rând, în aşa fel încât să indice prin termenul „pâine” învăţătura sau inspiraţia ori iluminarea cerească[72], după <cum spune versetul> acesta: „Nu numai cu pâine trăieşte omul”[73] etc. De aceea, şi Matei spune: „pâinea noastră suprasubstanţială”, care este Dumnezeu însuşi care îi hrăneşte pe toţi şi pe toate. Sau, altfel spus, aşa cum <se spune> în *Ioan*, 6: „Eu sunt pâinea vie care a coborât din cer”[74]. Christos le hrăneşte pe toate, întrucât este Dumnezeu[75].

Şi încă, în sacramentul trupului său[76], din care cerem să ne împărtăşim zilnic, spunând: „pâinea noastră” etc. Deşi nu luăm zilnic acest sacrament, nimic nu ne împiedică să ne facem părtaşi dacă, prin dragoste, suntem un singur trup cu cei care se cuminecă, oriunde ar fi ei.

14. Apoi, ia seama că ne porunceşte să cerem pâine, nu bani sau desfătări: „pâinea noastră zilnică dă-ne-o nouă astăzi”. „Ucenicul lui Christos trebuie să ceară hrana divină, ca nu cumva să năzuim să rămânem mult în această lume, noi, care cerem să vină împărăţia lui Dumnezeu repede”, spunând: „vie împărăţia ta”, aşa cum spune acel <verset>: „Vai mie, căci peregrinarea” etc[77]; şi mai mult: „Aş dori să mă mut”[78] <în ceruri>.

Sau spune: „pâinea”, care este astăzi, adică în eternitate care este întotdeauna <un> astăzi, „dă-ne-o nouă”, sau: „pâinea suprasubstanţială dă-ne-o nouă astăzi”, adică în eternitate; prin urmare: „Astăzi te-am născut”[79]. Augustin, în *Confesiuni*, XI, 6, la sfârşit, <spune>: „Anii tăi sunt o singură zi şi ziua ta nu este zi de zi, ci astăzi, căci astăzi-ul tău nu lasă loc vreunui mâine; nici nu-i urmează lui ieri: astăzi-ul tău este eternitatea. Iată de ce l-a născut coetern pe cel căruia i-a spus: «astăzi te-am născut»”[80].

Ne porunceşte să ne rugăm temporal, indicând astfel că nu doar <realităţile> spirituale, ci şi cele temporale sunt de la Dumnezeu, cel

dintâi principiu, altfel decât <spun> maniheii[81]. Apoi, <ne porunceşte să ne rugăm pentru> „pâine”, dar nu <pentru pâine> sărată, nici cu mirodenii. Apoi, <ne porunceşte să ne rugăm> ca să ştim că şi cele mai mici dintre <lucrurile> bune le avem de la Dumnezeu.

15. *Şi ne iartă nouă datoriile*[82] *noastre*. Observă: <Domnul> ne prezintă forma rugăciunii[83], ne statorniceşte moravurile, suprimă mânia şi tristeţea – rădăcină a relelor –, ne [arată] felul în care putem obţine, prin rugăciune, ceea ce cerem [şi] <cum putem> potoli mânia sau verdictul lui Dumnezeu împotriva noastră: „iartă” etc.

Însă spune: „datornicilor noştri”, din două <motive>: mai întâi, pentru că, aşa cum <spune> Ioan Gură-de-Aur, „este lăudabil când cineva suferă nedreptăţile care i s-au făcut, dar este lipsit de evlavie să treci cu vederea nedreptăţile făcute împotriva lui Dumnezeu”[84]. În al doilea rând, pentru că mulţi înclină să ierte nedreptăţile îndreptate împotriva aproapelui, ba chiar împotriva lui Dumnezeu, însă nu iartă cu tot atâta grabă nedreptăţile <care le-au fost făcute> lor[85]. În al treilea rând, ia seama: dacă cel care a fost ofensat nu îl iartă pe cel care i-a greşit, se roagă fără rost, <şi atunci> ce poţi crede despre rugăciunea celui căruia i s-a greşit[86]?

În al patrulea rând, observă că unii omit această precizare „precum şi noi iertăm”, dar aceştia sunt „nesocotiţi. Întâi: pentru că cine nu se roagă aşa cum ne-a învăţat Christos nu este nici creştin, nici ucenicul lui Christos. În al doilea rând: pentru că Tatăl nu ascultă cu plăcere o rugăciune pe care nu Fiul a statornicit-o”. În al treilea rând: pentru că Tatăl ia în seamă şi primeşte nu cuvintele, ci mai degrabă sensul <avut în vedere de> Fiul. „Aşadar, rugăciunea o poţi rosti, dar pe Dumnezeu nu-l poţi înşela”[87].

16. Apoi, cu privire la această a cincea cerere, „şi ne iartă nouă” etc., trebuie să observăm patru <lucruri>. Întâi: celui care îl are pe Dumnezeu ca Tată, „pentru ca să nu se considere nevinovat şi, mai mult, umflându-se de mândrie, să nu se ducă la pierzare, i se arată faptul că păcătuieşte

zilnic; <de aceea,> ni se porunceşte să ne cerem zilnic iertare”[88], spunând: „şi ne iartă nouă”. În al doilea rând, ne este dată mila paternă a lui Dumnezeu. „Cel care ne-a învăţat să ne rugăm pentru păcat ne-a promis şi mila.”[89] În al treilea rând: nu spune „vom ierta”, ci „iertăm”. Căci Dumnezeu nu vrea să ne ierte decât dacă iertăm noi mai întâi[90]. În al patrulea rând, trebuie să observăm că, prin această cerere nu ni se porunceşte să ne iubim vrăjmaşii. Căci Dumnezeu vrea ca noi să iertăm, aşa cum ne iartă el nouă. Dar el ne iartă pe noi când cerem şi ne rugăm pentru iertare[91]. Aşadar, este destul ca, atunci când cerem şi ne rugăm, să iertăm. „Într-adevăr, cel care îşi cere iertare de la cel căruia i-a greşit” „nu este considerat vrăjmaş”[92]. De aceea spune şi Augustin, în *Manual,* că iubirea vrăjmaşilor „nu îi caracterizează pe toţi cei despre care credem că sunt ascultaţi atunci când se roagă: «şi ne iartă nouă, precum şi noi iertăm»”[93].

Trebuie să mai observăm că, în cazul primelor trei cereri, atunci când se vorbeşte de ceea ce îi aparţine lui Dumnezeu, se foloseşte singularul: „numele tău”, „împărăţia ta”, „voia ta”. În cazul celorlalte patru, <se> spune: „pâinea noastră”, „greşelile noastre”, „nu ne duce”, „ne izbăveşte”[94].

17. *Şi nu ne duce pe noi în ispită,* a şasea cerere. Observă mai întâi: nu ne rugăm ca să nu fim ispitiţi – „Iov a fost ispitit”, „Avram şi Iosif au fost ispitiţi”[95] ca să îşi sporească meritul şi pentru ca să <dobândească> coroana[96] –, ci ne rugăm să nu fim duşi, să nu fim învinşi, tot aşa cum nu ne rugăm să nu ne atingă focul, ci să nu ne mistuie[97]. În al doilea rând, aici ni se arată că „vrăjmaşul nu poate să ne ispitească decât dacă Dumnezeu îngăduie, pentru ca orice frică, precum şi devoţiunea noastră să fie întoarse spre Dumnezeu”[98]. De aceea „continuă: «şi ne izbăveşte de cel rău», adică nu îngădui «să fim ispitiţi peste» puterile noastre, «ci dă-ne împreună cu ispita şi biruinţa, ca să o putem purta»”[99]. Sau altfel: când spunem „nu ne duce pe noi în ispită”, cerem perseverenţa în sfinţire. Ne

mai rugăm ca Dumnezeu să nu ne ducă în ispită, deşi preafericitul Iacov spune: „Dumnezeu nu este ispititorul celor răi”[100], căci, după <cum spune> Augustin în *Despre binele perseverenţei*: „nu se întâmplă nimic în afară de ceea ce face Dumnezeu sau îngăduie să se întâmple”[101].

18. *Ci ne izbăveşte de rău*, a şaptea cerere. Observă mai întâi – ne rugăm să nu ne ducă pe noi la rău, adică la păcat, la un rău care nu a fost comis încă, spunând: „nu ne duce” etc.; acum ne rugăm să fim eliberaţi de rău, adică de păcatul deja comis[102]. În al doilea rând, spune: „de rău”, adică de primejdia ispitei[103]. În al treilea rând: „de rău”, adică de „diavol, care este numit rău, atât din cauza culmii răutăţii <sale>, cât şi din cauza războiului implacabil pe care îl poartă împotriva noastră”[104]. În al patrulea rând: „de rău”, adică de viciul cererii, mai precis ca să nu cerem sau să ne rugăm pentru ceva carnal sau temporal[105]. „Să îi fie ruşine să ceară ceea ce nu îi este ruşine să poftească; şi, dacă pofta învinge, cererea vrednică este să fim eliberaţi de acest rău al poftei”[106]. „Cereţi şi nu primiţi, pentru că cereţi rău”[107]; rău, aşadar carnal şi temporal.

Sfârşitul <rugăciunii> „Tatăl nostru”.

<Predica de Paşte din anul 1294 ţinută la Paris> de Fratele Eckhart, lector sentenţiar, în ziua de Înviere

„Paştele nostru, Christos, a fost jertfit. Aşadar, să prăznuim”[1], în *Corinteni*.

„Trebuia să prăznuim şi să ne bucurăm, căci fratele tău era mort şi a înviat”[2], în *Luca*.

1. După cum se poate vedea, această protemă[3] corespunde nemijlocit temei şi praznicului de astăzi. Cicero – pe care, dintre toţi oratorii, îl recomandă Augustin în mod deosebit – scrie, atât în *Retorica veche*, cât şi în *Retorica nouă*[4], că, între altele, patru <subiecte> sunt ascultate cu pasiune, anume când cele despre care se vorbeşte ni se potrivesc fiecăruia, <când> sunt de necrezut, întrucât <sunt> uimitoare, <când> sunt noi, întrucât sunt neobişnuite, şi <când> sunt măreţe, întrucât sunt supranaturale. De aceea, aceste patru <aspecte> sunt atinse în plan secund, pentru că <subiectele> despre care vorbeşte astăzi Biserica se referă la fiecare – ceea ce este evident atunci când <se> spune: „fratele tău”, anume Christos; apoi, sunt de necrezut, întrucât sunt extrem de uimitoare, căci „Dumnezeu” – care este „sfera inteligibilă” şi incomprehensibilă – „al cărui centru este pretutindeni, iar circumferinţa nicăieri”[5], ni se înfăţişează, ca să fie consumat, sub chipul pâinii – de aceea, „trebuie să prăznuim şi să ne bucurăm”; apoi, sunt noi, anume pentru că viaţa moare – de aceea <se spune că> „era mort”; şi măreţe – întrucât cel mort a fost readus la viaţă, prin propria putere, ca să trăiască etern.

2. Cu privire la cel dintâi: este vorba despre tine. De aceea, în *Geneză* <se spune>: „Căci este fratele şi carnea noastră”[6]. Apoi: „Este acum os din oasele mele”[7] etc.

Şi, pentru că este înfăţişat sub aspectul pâinii, acestea sunt de necrezut. De aceea, în *Isaia*[8], precum şi în *Epistola către Romani* se spune: „Doamne, cine a crezut ceea ce am auzit noi?”[9], ca şi cum ar spune: <aceste cuvinte> sunt de necrezut. Însă spune: „ceea ce am auzit”, probabil pentru că „credinţa vine din auzire”[10] sau probabil pentru că în sacramentul de la altar intelectul este golit[11], vederea, gustul şi celelalte simţuri sunt făcute roabe, însă numai auzul neîncătuşat scapă şi proclamă pentru noi adevărul[12]. De aceea putem pomeni acel <verset> din *Iov*: „Numai eu am scăpat, ca să-ţi dau de ştire”[13].

Dar sunt totodată noi, întrucât viaţa – adică Christos – moare. De aceea <se spune> în *Ioan*: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa”[14]. Apoi: „Ceea ce a fost făcut era în el viaţă”[15].

Apoi măreţ, pentru că „a înviat”. Căci faptul că un mort <poate să> învie se poate vedea din când în când, dar faptul că <Christos> s-a ridicat ca să trăiască în veci este întru totul măreţ şi neobişnuit. De aceea <se spune> în *Apocalipsă*: „Eu sunt cel dintâi şi cel de pe urmă [şi cel viu], şi am fost mort, dar iată că sunt viu în vecii vecilor”[16]. Iar Augustin, în *Epistola către Volusianus*, II, <spune>: „Nu era nevoie ca Dumnezeu să facă o lume nouă, însă a făcut <realităţi> noi în lume. Căci omul care a fost conceput de o fecioară, înviat din moarte la viaţa eternă este o lucrare cu mult mai puternică decât <crearea> lumii”[17].

Nu trebuie să ne mirăm că aceste <cuvinte> care s-au spus textual despre fiul risipitor şi nelegiuit le interpretăm cu privire la Christos, căci este scris cu privire la Christos: „şi a fost pus în rândul celor nelegiuiţi”[18]. De aceea, şi în *Isaia* <se spune>: „Dumnezeu a aşezat nelegiuirile noastre asupra lui”[19].

3. Întâi să ne rugăm[20], ca să comentăm mai potrivit ceea ce am început deja. Augustin arată în *Solilocvii*, la început, în ce fel se face o rugăciune, spunând: „Dumnezeule, întemeietor al universului, fă mai întâi să ştiu cum să mă rog cum se cuvine, apoi să mă faci vrednic să mă asculţi, în cele din urmă să mă asculţi”[21]. Căci să te rogi cum se cuvine înseamnă să dobândeşti mult.

Paştele nostru etc.

4. Ştim că, atunci când o mamă vrea să îşi facă copilul să mănânce, iar medicul <vrea să îşi determine> pacientul să ia un leac, amândoi aduc laude, căci o părere bună despre acestea face mult şi o astfel de primă reprezentare <despre ele> face întotdeauna mai mult bine decât poate face medicul cu instrumentele <sale>. Şi se ştie, după cum ei <medicii> înşişi[22] arată, că găina s-a transformat la înfăţişarea exterioară în cocoş doar în imaginaţia <noastră>. De aceea, vrând să ne îndemne să mâncăm Paştele, ne arată întâi de toate ceea ce este mai de preţ: „Paştele nostru” etc. În al doilea rând, după rânduiala dreaptă, ne îndeamnă să primim cu vrednicie un astfel de sacrament: „aşadar, să prăznuim”, folosind cuvântul „aşadar” ca adverb, adică „să prăznuim” pe potriva unui sacrament atât de mare.

5. Mai întâi, ne recomandă acest Paşte, pentru că restaurează atât trupul, cât şi sufletul. De aceea <se spune> în *Ioan*: „va intra”[23], mai precis în restaurarea sufletului, „şi va ieşi, şi va găsi păşune”. Despre ceea ce este mai de preţ în acest <sacrament> se spune, în *Cartea Înţelepciunii lui Solomon*, că poartă „în sine deliciul întreg şi fineţea întreagă a gustului”, „satisfăcând dorinţa oricui”[24]. De aceea, şi Augustin <spune>, în *Sentinţele* lui Prosper, cap. 3: „orice perfecţiune este din Christos şi în Christos, dincolo de care speranţa nu are către ce să mai tindă. Scopul credincioşilor este Christos şi, când intenţia alergătorului va fi ajuns <la el>, nu mai există nimic altceva spre care să se îndrepte, ci doar ceva în care să persiste”[25]. Atât despre cel dintâi <verset al temei>.

6. Acum, cu privire la al doilea <verset>: *aşadar, să prăznuim*, adică aşa cum se cuvine. Însă, ca să dobândim ceea ce este mai de preţ în sacrament şi protecţia sa şi dispoziţia celor care iau cu vrednicie <Paştele>, să cercetăm pentru moment trei <chestiuni> cu privire la acesta, mai precis: pentru cine este pregătit Paştele, în al doilea rând, unde, iar în al treilea rând, ce produce <el>.

7. Cu privire la cea dintâi, trebuie să ştim că <Paştele> este pregătit pentru cei săraci şi pentru cei cu cugetul curat şi pentru cei care dispreţuiesc lumea.

Referitor la primul <caz>, Psalmul <spune>: „În dulceaţa ta l-ai pregătit, Dumnezeule”[26], precum şi: „Cei săraci vor mânca”[27] etc., <iar> *Glossa*: săracilor, adică celor cu cugetul curat şi celor umili; „în dulceaţa ta” – *Glossa*: „nu a lumii, care este amară” . De aceea, Augustin, într-o epistolă *Către Armentarius şi Paulina*, <spune>: „Mă frământ acolo unde sunt râvnite şi iubite multe, pentru dobândirea şi posedarea cărora voinţa nu este îndeajuns; dar a fi lângă tine este viaţă, iar a o vrea este dreptate. Iată: unde mă frământ, acolo voinţa [nu-]i de ajuns. De aceea s-a şi grăit din cer: «Pace pe pământ printre oamenii de bună voinţă». Unde este pace, acolo te odihneşti; unde te odihneşti, acolo este şi sfârşitul dorinţei şi nici o cauză de frământare”[28].

8. Pentru moment, se pare însă că se poate atribui o dublă cauză pentru care Dumnezeu dă „har celor umili”[29], după cum este scris în <epistola> canonică a lui Iacov şi în alte locuri[30]. Însă, dacă Dumnezeu dă harul prin părţi, cu atât mai mult <o face> prin acest sacrament, în care se află izvorul harului[31]. Şi în alte scrieri[32] se spune destul de convingător că un conţinător, cu cât este situat mai jos şi inferior, cu atât este mai încăpător[33]. De aceea, cu cât sufletul care trebuie să primească acest sacrament se înjoseşte mai mult prin umilinţă, cu atât îl încape mai bine pe Dumnezeu. De aceea, <spune> Augustin: „Dumnezeu este în întregime ochi, este în întregime mână, în întregime picior”[34]; în cea dintâi privinţă,

pentru că vede tot, în cea de-a doua, pentru că operează totul, în cea de-a treia, pentru că, fiind pretutindeni, nu are nici un loc. De aceea, dacă sufletul credincios vrea să-l primească <în sine>, trebuie să se pregătească prin umilinţă.

9. Apoi, în al doilea rând, <Paştele> este pregătit pentru cei care dispreţuiesc lumea, din două motive. Unul este că, după Augustin[35], orice metal se înnegreşte şi se deteriorează atunci când intră în contact cu ceva mai puţin nobil, cum <se întâmplă cu> aurul când intră în contact cu argintul. Se vede deci neajunsul pe care cineva i-l face lui Dumnezeu atunci când îl primeşte iubind lumea, întrucât pare să îl facă mai puţin nobil în măsura în care se află în el.

10. „L-ai pregătit, Dumnezeule”[36]. În acest fel se vede cine pregăteşte <Paştele>, anume Dumnezeu. Nu este de mirare, întrucât vedem că natura întreagă, pervertită, împuţinată şi limitată realizează[37] într-un timp rezonabil ceva măreţ şi viu din reunirea umorii. Cu mult mai posibil este ca acest sacrament să fie înfăptuit în scurt timp prin puterea divină, întrucât, cu cât agentul este mai puternic, cu atât actul se înfăptuieşte în timp mai scurt, după cum se spune în alte scrieri[38]. De aceea spune <textul>, în mod sugestiv: „l-ai pregătit, Dumnezeule”.

11. În al treilea rând, <Paştele> le este pregătit celor cu cugetul curat. De aceea, în cartea *Numeri* i se spune lui Moise că cei care sunt necuraţi <trebuie> să celebreze Paştele în „a doua lună”[39]. Iar în *1 Regi*, <i se spune> lui David, care, împins de nevoie, voia să ia „pâinile pentru punerea înainte”: „dacă slujitorii <tăi> sunt curaţi”[40]. Iar în *Matei*, că „Iosif, după ce a luat trupul” Domnului, „l-a înfăşurat într-o pânză curată”[41]. Aşadar, numai pentru cei curaţi este pregătit <Paştele>. De aceea, în *Despre ierarhia bisericească*, cap. 3, Dionisie se referă aluziv la tema noastră, „Paştele nostru, Christos, a fost jertfit”: „cei care se apropie de sfânta jertfă trebuie să se elibereze de cele din urmă imagini ale sufletului şi să se transforme după asemănarea ei, pe cât le este cu

putinţă”[42]. Ca semn al acestui <fapt>, Christos a spălat şi a curăţat picioarele ucenicilor, astfel încât să arate că până şi cele mai mici atingeri trebuie suprimate.

12. Unde anume este pregătit ni se arată în Iezechiel, şi anume „pe munţii cei înalţi ai lui Israel”: „acolo se vor odihni”, „în locuri fertile”, „între ierburi suculente” „vor avea păşune”[43] et[c.]

13. Niciunde mai bine † …prin care <să te pregăteşti> †[44], decât dacă vedem ce a spus <Christos> despre această pregătire, atunci când a fost întrebat: unde „vrei să mergem” ca să pregătim „Paştele”[45]? Marcu spune că „a trimis doi dintre ucenici”[46] etc. Luca spune că „Petru şi Ioan” etc. până la <versetul>: „şi acolo să pregătiţi <Paştele>”[47]. Prin „Petru” înţelegem „cel care cunoaşte”[48] – aşadar, cunoaşterea de sine şi a propriei slăbiciuni[49] este una <dintre condiţiile> necesare pentru pregătire. De aceea, în *Corinteni* <se spune>: „Omul să se cerceteze pe sine însuşi”[50] etc. De aceea şi Augustin <spune>, în *Despre Treime*, IV, la început: „Neamul omenesc are obiceiul de a preamări ştiinţa privitoare la realităţile pământeşti şi cereşti; din acest <neam>, cei mai buni sunt, în mod cert, cei care se livrează acestei ştiinţe pentru a se cunoaşte pe ei înşişi. De aceea, mai vrednic de apreciere şi de laudă este sufletul care are cunoştinţă de propria slăbiciune, decât cel care – fără să îi dea atenţie – scrutează cărările stelelor, chiar dacă le va cunoaşte”[51]. De aceea şi Adam a vrut să dobândească mai multă ştiinţă, însă a pierdut-o. Şi Albert spunea adesea: „ştiu, aşa cum ştim toţi, că toţi ştim puţin”[52]. De aceea, trebuie mustraţi cei care se laudă cu ştiinţa unor asemenea <lucruri>, dar îşi neglijează propria conştiinţă. De aceea, Augustin, în mica <sa> carte *Despre disciplina creştină*, dovedeşte din aceasta că mulţi se îngrijesc mai curând de tunică decât de suflet şi de moarte mai degrabă decât de viaţă, întrucât încercarea este de la suflet. De aceea spune: „iubeşti o tunică bună, pe aceea o vrei, iubeşti o casă bună, pe aceea o vrei” etc. „În fine, vrei şi râvneşti la o moarte bună. Aşadar, dacă nu iubeşti viaţa sau sufletul bun,

nu îl vrei. Te temi că vei muri rău, teme-te să trăieşti rău. Cel care a trăit bine nu poate muri rău. Din nou, întăresc şi afirm cu îndrăzneală că, în mod cert, nu poate” etc.[53]

14. L-a trimis şi pe Ioan, care înseamnă „cel în care este har”[54], întrucât din cunoaşterea propriei slăbiciuni irumpe umilinţa şi harul. Oricine este mândru nu ştie. De aceea, în proverbele lui Ptolemeu se spune: „Cel mai umil dintre înţelepţi este şi cel mai înţelept dintre ei”[55]. „Umilinţa <va fi> în mijlocul tău”[56], se spune în Miheia. Dacă te cunoşti lăuntric, te vei umili adesea.

De aceea, Petru şi Ioan mergeau împreună. De aceea <se spune> în *Ioan*: „alergau doi împreună”[57] etc. Dar Petru a pornit cel dintâi, însă Ioan i-a luat-o înainte, pentru că harul înalţă până acolo unde natura nu ajunge.

Aşadar, Petru şi Ioan pregăteau <Paştele>. De aceea spune Augustin în *Despre har şi liberul arbitru*: „conlucrând în noi, Dumnezeu duce la bun sfârşit ceea ce a început să lucreze. Lucrează în noi începând, ca să vrem, conlucrează cu cei care vor, ducând la bun sfârşit, lucrează pentru ca omul să vrea, conlucrează pentru ca să nu vrea în zadar”[58].

15. I-a trimis pe cei doi, spunându-le: „Mergeţi în cetate”, întrucât în acest simţământ al sacra[mentului] trebuie să se găsească mănunchiul năzuinţelor care se vor găsi unite în Dumnezeu. De aceea vorbim despre cetate „ca despre unitatea cetăţenilor”[59], în care se pregăteşte Paştele. De aceea, şi Dionisie spune, în locul mai sus citat, de ce acest sacra[ment] este numit comuniune sau *synaxis*[60]: „Fiecare acţiune perfectivă sfântă adună laolaltă împărţitele noastre vieţi într-o deificare uniformă şi <ne> dăruieşte rânduirea şi comuniunea deiformă a diviziunilor”[61]. De aceea, dacă acesta este rezultatul oricărei acţiuni sfinte, cu atât mai mult va fi el rezultatul sacra[mentului]. De aceea, pe drept cuvânt îi atribuim acestui sacrament numele de „comuniune”.

<Orice> cetate îşi ia numele de la cei ce o înzestrează. De aceea, *Psalmul* <spune>: „Cine mă va duce într-o cetate înzestrată?”[62]. Căci

acolo curge izvorul tuturor harurilor[63].

16. Pentru că acest Paşte le este pregătit celor umili, celor care dispreţuiesc lumea şi celor curaţi, nu este de mirare dacă cei înfierbântaţi de dogoarea <realităţilor> lumeşti nu îl pot gusta[64], căci este „mare”. De aceea: „Camera de sus este mare, aşternută; acolo să pregătiţi <Paştele>”[65]. De aceea, Augustin, în *Confesiuni*, VII, a spus despre sine însuşi: „Ceea ce era sacramental în «Cuvântul s-a făcut trup» eu nu puteam bănui”[66] şi nu purtam cu mine altceva decât amintirea încărcată a celor lumeşti. Apoi a descoperit „că nu-i de mirare că ochilor suferinzi le este nesuferită lumina, cea care, pentru cei sănătoşi, este plăcută; iar pentru un cer al gurii bolnav este amară şi hrana care, pentru cel sănătos, este bună”[67]. Şi continuă: „Am înţeles că eram departe de tine[68], aşa cum auzeam vocea ta din înalt: «hrană sunt pentru cei mari; creşte şi mă vei mânca». Nu mă vei transforma pe mine în tine, ca hrană a trupului tău, ci tu te vei transforma în mine”[69]. De aceea, între cele corporale şi cele spirituale există această diferenţă, anume că cele corporale păstrează în ele ceea ce conţin, <însă> nu la fel este cu cele spirituale, ci, din contră, sufletul conţinut într-un trup îl conţine pe acesta[70]. Şi aşa cum, cu cât hrana este mai pură, cu atât este purtată mai repede şi mai bine către cele mai dinlăuntru organe, tot astfel, cu cât omul este mai pur, <cu atât mai repede> este încorporat el – prin acest Paşte – în Christos. Şi mai spune apoi Augustin, în acelaşi loc: „Am auzit, aşa cum se aude în inimă, astfel încât să nu fie absolut nimic de care să mă îndoiesc şi mai degrabă m-aş fi îndoit că trăiesc decât că aud”[71]. De aceea, în *Ioan*, <se spune>: „Cine mănâncă trupul meu” etc. „rămâne în mine”; şi: „cine rămâne în mine, şi eu rămân în el, <şi> acela aduce multă roadă”[72]. Aşa să dea Dumnezeu. Amin.

I. Prologurile

Tabula prologorum in Opus tripartitum

1. Notandum quod inter prologum generalem tripartiti, qui hic praemittitur, et expositionem *Genesis* interponuntur quinque capitula.

In primo capitulo quod praemittitur et incipit: „Ad evidentiam igitur” habes duo principaliter notanda. Unum est quod aliter loquendum est et sentiendum de terminis generalibus, puta de esse, unitate, veritate, bonitate et si quae sint huiusmodi quae cum ente convertuntur, aliter autem de aliis quae citra ista sunt et contracta ad aliquod genus, speciem aut naturam entis. Secundum est quod inferiora nihil prorsus conferunt superioribus nec illa afficiunt, sed e converso superiora imprimunt et afficiunt sua inferiora.

In secundo capitulo, quod incipit: „Esse est deus”, habes probatam hanc propositionem, quod esse est deus, quinque rationibus.

2. In tertio, quod incipit: „Quaestio prima est”, habes probatam hunc conclusionem, quod deus sit, quattuor rationibus.

In quarto capitulo, quod incipit: „In principio creavit deus caelum et terram”, habes circa istius auctoritatis expositionem quattuor notanda.

Primum est quod deus et ipse solus creavit caelum et terram et omnia, et quod actus creationis nulli citra deum potest communicari.

Secundum est quod sic quidem creavit omnia: non extra se, ut imprudentes falso imaginantur; sed omne quod deus creat sive·operatur, universaliter operatur in se, creat in se, videt sive cognoscit in se, amat in se; extra se nihil operatur, nihil novit aut amat. Et hoc ipsi deo proprium est.

Tertium est quod deus sic quidem creavit omnia, quod nihilominus semper creat in praesenti, nec transit actus creationis in praeteritum, sed semper est in principio et in processu et novus, sicut in divinis filius semper natus est, semper nascitur, secundum illud *Zach*. 6: „ecce vir, oriens nomen eius”. „Oriens”, inquam, participialiter; *Luc*. 2: „visitavit nos oriens ex alto”.

Quartum est quod omnis actio dei mox in ipso sui principio perficitur simul et perfecta est, secundum illud: „dei perfecta sunt opera”, *Deut*. 32.

3. In quinto capitulo, quod incipit: „Esse deus est”, habes duo specialiter notanda. Primum est quod ens solum esse significat, sicut „album solam qualitatem”, ut ait philosophus, similiter unum solam unitatem, verum solam veritatem, bonum solam bonitatem. Secundum est quod aliter loquendum est et iudicandum de ente et aliter de ente hoc, similiter de uno et de uno hoc, de vero et de vero hoc, de bono et de bono hoc. Cum enim dicitur aliquid ens, unum, verum, bonum, tunc haec singula sunt praedicata propositionis et sunt secundum adiacens. Cum vero dicitur aliquid ens hoc, unum hoc, verum hoc aut bonum hoc, puta homo vel lapis et huiusmodi, tunc li „hoc et hoc” sunt praedicatum propositionis, et praemissa communia, puta esse, non sunt praedicata nec secundum adiacens, sed sunt copula praedicati cum subiecto. Verbi gratia cum dico: „hoc est homo vel lapis”, non praedico esse, sed praedico hominem vel lapidem aut huiusmodi aliquid. Propter quod haec est vera: „Martinus est homo” nullo homine existente. Non enim dico hominem nec esse praedico nec terminorum existentiam, sed cohaerentiam. Sic·cum dico rosam esse rubeam, non dico nec praedico rosam esse, nec rubedinem esse, sed solam cohaerentiam naturalem terminorum. Unde li „esse” vel „est” non est subiectum nec praedicatum, sed tertium extra haec, puta copula praedicati cum subiecto.

4. Ex praemissis duobus, maxime ex secundo, concluduntur et sequuntur quattuor. Primum est quod solus deus proprie est et dicitur ens,

unum, verum et bonum. Secundum est quod omne quod est ens, unum, verum aut bonum, non habet hoc a se ipso, sed a deo et ab ipso solo. Tertium est quod ab ipso deo immediate omnia et singula sunt, unum sunt, vera sunt et bona sunt. Quartum est quod, dum aliquid dicitur esse vel ens hoc, unum hoc, verum hoc, bonum hoc, li „hoc et hoc” nihil prorsus adiciunt vel afferunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, unum, verum et bonum. Hoc tamen dicendo non destruimus nec tollimus esse rerum aut esse rebus, sed constituimus.

Prologus generalis in Opus tripartitum

1. Prologus iste generalis, qui praemittitur, primo docet auctoris intentionem, secundo operis distinctionem, tertio ordinem et modum in opere procedendi. Singulis tamen tribus operibus sua specialia prooemia praemittentur.

2. Auctoris intentio in hoc opere tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriis, qui iam dudum precibus importunis ipsum impellunt crebro et compellunt, ut ea quae ab ipso audire consueverunt, tum in lectionibus et aliis actibus scholasticis, tum in praedicationibus, tum in cottidianis collationibus, scripto commendet, praecipue quantum ad tria: videlicet quantum ad generales et sententiosas quasdam propositiones; item quantum ad diversarum quaestionum novas, breves et faciles declarationes; adhuc autem tertio quantum ad auctoritatum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti raras expositiones, in his potissime quae se legisse alias non recolunt vel audisse, praesertim quia dulcius irritant animum nova et rara quam usitata quamvis meliora fuerint et maiora.

3. Distinguitur igitur secundum hoc opus ipsum totale in tria principaliter. Primum est opus generalium propositionum, secundum opus quaestionum, tertium opus expositionum.

Opus autem primum, quia propositiones tenet mille et amplius, in tractatus quattuordecim distinguitur iuxta numerum terminorum, de quibus formantur propositiones. Et quia „opposita iuxta se posita magis elucescunt” et „oppositorum eadem est scientia”, quilibet praedictorum

tractatuum bipartitus est. Primo enim ponuntur propositiones de ipso termino, secundo ponuntur propositiones de eiusdem termini opposito.

4. Primus tractatus agit de esse et ente et eius opposito quod est nihil. Secundus de unitate et uno et eius opposito quod est multum. Tertius de veritate et vero et eius opposito quod est falsum. Quartus de bonitate et bono et malo eius opposito. Quintus de amore et caritate et peccato, eius opposito. Sextus de honesto, virtute et recto et eorum oppositis, puta turpi, vitio, obliquo. Septimus de toto et parte, eius opposito. Octavus de communi et indistincto et horum oppositis, proprio et distincto. Nonus de natura superioris et inferioris eius oppositi. Decimus de primo et novissimo. Undecimus de idea et ratione et horum oppositis, puta de informi et privatione. Duodecimus vero de quo est et quod est ei condiviso. Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod „contrarium non habet nisi non esse", ut ait Augustinus *De immortalitate animae* et *De moribus Manichaeorum*. Decimus quartus de substantia et accidente.

5. Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum materiam quaestionum, de quibus agitur ordine quo ponuntur in *Summa* doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino, quamvis non de omnibus sed paucis, prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi.

6. Opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo dividitur. Quia enim nonnullas auctoritates utriusque testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi alias seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari. Adhuc autem opus expositionum subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur.

7. Et quamvis haec omnia pelagus quoddam scripturae videantur requirere, duo tamen sunt quae brevitati, quantum licuit, deserviunt et opus succingunt. Primo, quia vix aliqua et rarissime alias habita hic

ponuntur. Secundo, quia tam in opere quaestionum quam in opere expositionum intercise et de paucissimis respective hic tractatur. Quo etiam modo beatus Augustinus procedit in libris septem *Quaestionum* super primos septem libros veteris testamenti et in *De 83 quaestionibus* et *Ad Orosium* et nonnullis aliis libris suis.

Advertendum est autem quod nonnulla ex sequentibus propositionibus, quaestionibus, expositionibus primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractentur. Luculenter enim invenietur dictis attestari veritas et auctoritas ipsius sacri canonis seu alicuius sanctorum aut doctorum famosorum.

8. Ad evidentiam igitur dicendorum tria sunt praemittenda. Primum est quod de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate, sapientia, bonitate et similibus nequaquam est imaginandum vel iudicandum secundum modum et naturam accidentium, quae accipiunt esse in subiecto et per subiectum et per ipsius transmutationem et sunt posteriora ipso et inhaerendo esse accipiunt. Propter quod et numerum et divisionem accipiunt in ipso subiecto in tantum, ut subiectum cadat in diffinitione accidentium huiusmodi in ratione qua esse habent. Secus autem omnino se habet de praemissis generalibus. Non enim ipsum esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt, superveniunt rebus tamquam posteriora, sed sunt priora omnibus in rebus. Ipsum enim esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse „et per ipsum et in ipso sunt omnia”, ipsum non ab alio. Quod enim aliud est ab esse, non est aut nihil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum. Propter quod Avicenna VIII *Metaphysicae* 6 c. ait: „id quod desiderat omnis res,

est esse et perfectio esse, inquantum est esse”; et subdit: „id ergo quod vere desideratur, est esse”.

9. Hinc est quod omnis res quamvis mobilis et transmutabilis de consideratione est metaphysici, inquantum ens, etiam ipsa materia, radix rerum corruptibilium. Et iterum: esse rerum omnium, inquantum esse, mensuratur aeternitate, nequaquam tempore. Intellectus enim, cuius obiectum est ens et in quo secundum Avicennam ens cadit primo omnium, ab hic et nunc abstrahit et per consequens a tempore. Augustinus VII *De Trinitate* c. 1 praedictis alludens dicit: „sapientia sapiens est et se ipsa sapiens est”. Et quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens si rursum desipiat, manet tamen in se sapientia, nec cum fuerit anima in stultitiam commutata, illa mutatur. Non ita est in eo qui ex ea fit sapiens, quemadmodum candor in corpore quod ex illo candidum est. Cum enim corpus in alium colorem fuerit commutatum, non manebit candor ille atque omnino esse desinet”.

10. Secundo est praenotandum quod universaliter priora et superiora nihil prorsus accipiunt a posterioribus, sed nec ab aliquo afficiuntur quod sit in illis; sed e converso priora et superiora afficiunt inferiora et posteriora et in ipsa descendunt cum suis proprietatibus et ipsa sibi assimulant, utpote causa causatum et agens passum. De ratione enim primi et superioris, cum sit „dives per se”, est influere et afficere inferiora suis proprietatibus, inter quas est unitas et indivisio. Semper divisum inferius unum est et indivisum in superiori. Ex quo patet quod superius nullo modo dividitur in inferioribus, sed manens indivisum colligit et unit divisa in inferioribus.

Exemplum evidens praemissorum est in partibus animalis, in quibus dividitur non anima, sed manens indivisa singulas partes in se unit, ut ipsarum sit una anima, una vita, unum esse et unum vivere, in tantum quod si caput hominis imaginaretur in polo arctico et pedes in polo antarctico, non plus distabit pes a capite quam a se ipso nec erit inferior

capite quantum ad esse, vivere, animam et vitam. In uno enim nulla est distantia, nihil inferius altero, nulla prorsus distinctio figurae, ordinis aut actus.

11. Tertio et ultimo est praenotandum quod opus secundum, similiter et tertium sic dependent a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis, eo quod quaestionum declarationes et auctoritatum expositiones plerumque fundantur supra aliquam propositionum. Ut autem hoc exemplariter videatur et habeatur modus procedendi in totali opere tripartito, prooemialiter praemittemus primam propositionem, primam quaestionem et primae auctoritatis expositionem.

Prima igitur propositio est: *Esse est deus.* Prima quaestio de divinitate: *Utrum deus sit.* Prima auctoritas sacri canonis est: *In principio creavit deus caelum et terram.* Primo igitur videamus propositionis declarationem, secundo ex ipsa quaestionis solutionem, tertio ex eadem auctoritatis praemissae expositionem.

12. *Esse est deus*. Patet haec propositio primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit.

Praeterea: omne quod est per esse et ab esse habet, quod sit sive quod est. Igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo.

Praeterea: ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus.

Rursus quarto: omne habens esse est, quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est. Igitur si esse est aliud quam deus, res

poterunt esse sine deo; et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus quod sint.

Amplius quinto: extra esse et ante esse solum est nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil aut, ut prius, esset ab alio a se et a priori se. Et istud esset ipsi deo deus et omnium deus. Praemissis alludit illud Exodi 3: „ego sum qui sum”.

13. Quaestio prima est: *Utrum deus sit.* Dicendum quod sit. Ex propositione iam declarata primo sic: si deus non est, nihil est. Consequens est falsum. Ergo et antecedens, scilicet deum non esse. Consequentia probatur sic: si esse non est, nullum ens est sive nihil est, sicut si albedo non est, nullum album est. Sed esse est deus, ut ait propositio. Igitur si deus non est, nihil est. Consequentis falsitatem probat natura, sensus et ratio.

Praeterea secundo ad principale sic: nulla propositio est verior illa in qua idem de se ipso praedicatur, puta quod homo est homo. Sed esse est deus. Igitur verum est deum esse.

Tertio sic: nulla res se ipsam deserere potest, ut ait Augustinus *De immortalitate animae*. Sed esse est deus, ut prius. Igitur non potest esse deum deserere, ut non sit.

Praeterea quarto sic: res id quod est a nullo alio habet, ut ait Avicenna. Unde quocumque posito vel non posito homo est animal rationale mortale. Et Augustinus dicit quod nihil „tam aeternum quam ratio circuli”. Sed esse est essentia dei sive deus. Igitur deum esse verum aeternum est. Igitur deus est. Consequens patet, quia omne, quod est, per esse est. Esse autem deus est. Et hoc est quod scribitur Exodi 3: „qui est misit me”.

14. *In principio creavit deus caelum et terram.* Notandum quod ex praemissa propositione prima auctoritas hic exponitur quantum ad quattuor, ex quibus etiam aliae auctoritates exponuntur. Et iste erit modus totius operis expositionum et sermonum, quod videlicet in unius

auctoritatis expositione plurimae aliae breviter et incidenter exponuntur suis locis ex intentione et diffusius exponendae.

15. Dicamus igitur quod ex propositione declarata supra primo probatur quod deus et ipse solus *creavit caelum et terram*, id est suprema et infima et per consequens omnia. Secundo quod *creavit in principio*, id est in se ipso. Tertio quod *creavit* quidem in praeterito, sed tamen semper est *in principio* creationis et creare incipit. Quarto quod creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum. Ait enim: *in principio creavit*, quod est verbum praeteriti perfecti temporis.

16. Primum inter quattuor sic patet: creatio est collatio esse, nec oportet addere ‘ex nihilo’, quia ante esse est nihil. Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus, sicut esse album a sola albedine. Igitur *deus* et ipse solus, cum sit esse, creat sive *creavit.* Ex quo etiam manifeste solvitur quaestio illa qua quaeritur, utrum actus creationis possit communicari alicui alteri; de quo suo loco plenius apparebit.

17. Secundum inter quattuor, scilicet quod *creavit in principio*, id est in se ipso, sic patet: creatio dat sive confert esse. Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus. Igitur *creavit* omnia *in principio*, id est in se ipso. Creavit enim omnia in esse, quod est principium, et est ipse deus. Ubi notandum quod omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit. Sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse, Augustinus IV *Confessionum*: fecit deus omnia. „Non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt.” Secus est in aliis artificibus. Domificator enim domum facit extra se, tum quia extra ipsum sunt entia alia, tum quia ligna et lapides, in quibus est domus et fit, non habent esse nec ab artifice nec in ipso, sed ab alio et in alio. Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum

esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis. Sed si quid ponatur in nihilo recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil. Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse. Propter quod significanter non ait a principio, sed *in principio* deum creasse. Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium? Secundum hoc exponitur illud infra Sap. 1: „creavit deus ut essent omnia" et Rom. 4: „vocat ea quae non sunt" etc. et plura huiusmodi. Ubi rursus notandum quod sicut ei quod est aliquid accidere potest, non autem ipsi esse quidquam accidit secundum Boethium, sic extra omne quod est aliquid esse potest, extra ipsum vero esse nihil esse potest.

18. Tertium inter quattuor, scilicet quod *creavit* quidem in praeterito et tamen semper est *in principio* creationis, sic declaro: deus omne, utpote esse, agit in esse et ad esse, Sap. 1: „creavit ut essent omnia". Esse autem initium primum et principium est omnium. Ex quo patet quod omne opus dei novum est, Sap. 7: „in se permanens innovat omnia"; Apoc. 22: „ecce, ego nova facio omnia". Propter quod Is. 1 dicitur: „ego primus et novissimus". Sic ergo *creavit*, ut nihilominus semper creet. Quod enim est in principio et cuius finis principium, semper oritur, semper nascitur, semper natum est. Unde Augustinus I *Confessionum*: „omnia quae hesterna sunt et retro, hodie facies, hodie fecisti". *Creavit* ergo omnia *in principio*, quia in se ipso principio; et rursus in se ipso principio creavit, quia praeterita et retro hodie quasi in principio et primo creat quorum utrumque in aliis artificibus deficit, quia nec in se agunt et acta deserunt, quia agere desinunt.

19. Quartum et ultimum, scilicet quod creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est et perfectum et terminatum, patet ex dictis. Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, et initium est et

„principium et finis”. Sicut enim ante esse est nihil, sic post esse nihil, quia esse est terminus omnis fieri. Quod enim est in quantum huiusmodi non fit nec fieri potest. Propter quod praesentibus habitibus cessat motus. Quod enim est domus, non fit domus, licet possit dealbari et huiusmodi, sed hoc est, in quantum non est alba. Sic ergo creatio et omne opus dei mox ut incipit perfectum est, Deut. 32: „dei perfecta sunt opera”, et Psalmus: „dixit et facta sunt”. Nam ipse initium sive „principium et finis” est, Apoc. primo et ultimo.

20. Resumentes autem breviter dicamus sic per singula:

Esse est deus per essentiam. Ab ipso ergo et solo ipso accipiunt esse omnia. Igitur: *creavit deus caelum et terram.* Hoc de primo.

Rursus extra deum, utpote extra esse, nihil est. Igitur vel non creavit vel creavit in se ipso principio omnia. Hoc de secundo. Augustinus: „ex illo in illo sunt”.

Adhuc autem deus, utpote esse, est primum et ultimum, „principium et finis”. Igitur omne quod creavit praeteritum, creat ut praesens *in principio*; quod creat sive agit nunc ut *in principio*, simul creavit in praeterito perfecto. Augustinus: „omnia quae retro sunt, hodie facies, hodie fecisti”. Hoc de tertio et quarto.

21. Rursus etiam quia finis ibi est principium, semper perfectum incipit et natum nascitur. Sic ergo deus creavit omnia, quia creare non desiit, sed semper creat et creare incipit, Ioh. 5: „pater meus usque modo operatur et ego operor”; et Augustinus: „non fecit <etc.> atque abiit” etc. Semper enim creaturae sunt in suae creationis fieri et principio. Et hoc est quod ait: *in principio creavit deus caelum et terram*. Eo enim quo perficit et finit, incipit, quia finis est initium, et quo incipit, finit sive perficit, quia initium est finis, Apoc. primo et ultimo.

22. Postremo notandum quod ex praemissa prima propositione, si bene deducantur, omnia aut fere omnia, quae de deo quaeruntur, facile

solvuntur, et quae de ipso scribuntur – plerumque etiam obscura et difficilia – naturali ratione clare exponuntur.

Sic igitur praemissa tria, scilicet propositio, quaestio et auctoritas hic prooemialiter et breviter exponuntur, in suis locis, in initiis scilicet trium operum, plenius pertractanda.

Prologus in Opus propositionum

1. *Esse deus est.* Incipit pars prima tripartiti operis, scilicet propositionum, cuius primus tractatus est de esse et de ente et de eius opposito, quod est nihil. Ad evidentiam igitur dicendorum in hoc tractatu et pluribus sequentibus quaedam prooemialiter sunt praenotanda.

2. Primum est quod, sicut „album solam qualitatem significat”, ut ait philosophus, sic ens solum esse significat. Similiter autem se habet et in aliis, puta quod unum solam unitatem significat, verum veritatem, bonum bonitatem, honestum honestatem, rectum rectitudinem, iustum iustitiam et sic de aliis et horum oppositis, puta malum solam malitiam, falsum solam falsitatem, obliquum obliquitatem, iniustum iniustitiam et sic de aliis.

3. Secundo praenotandum est quod aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius. Similiter etiam de aliis, puta de bono absolute et aliter de bono hoc et hoc aut de bono huius et bono huic. Cum igitur dico aliquid esse, aut unum, verum seu bonum praedico, et in praedicato cadunt tamquam secundum adiacens praemissa quattuor et formaliter accipiuntur et substantive. Cum vero dico aliquid esse hoc, puta lapidem, et esse unum lapidem, verum lapidem aut bonum hoc, scilicet lapidem, praemissa quattuor accipiuntur ut tertium adiacens propositionis nec sunt praedicata, sed copula vel adiacens praedicati.

4. Notandum ergo prooemialiter primo quod solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum. Secundo quod ab ipso omnia sunt, unum sunt, vera sunt et bona sunt. Tertio quod ab ipso immediate omnia habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt. Quarto: cum

dico hoc ens aut unum hoc aut unum istud, verum hoc et istud, li hoc et istud nihil prorsus addunt seu adiciunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, unum, verum, bonum.

5. Primum inter quattuor, scilicet quod solus deus ens proprie est, patet Exodi 3: „ego sum qui sum”; „qui est misit me” et Iob: „tu, qui solus es”. Item Damascenus primum nomen dei dicit „esse quod est”. Ad hoc facit quod Parmenides et Melissus, I *Physicorum*, ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo *Physicorum*, quem *Sufficientiam* vocat. Ad hoc rursus facit Deut. 6 et Gal. 3: „deus unus est”. Et sic iam patet veritas propositionis praemissae, qua dicitur: esse est deus. Propter quod quaerenti de deo: quid aut quis est? respondetur: esse, Exodi 3: „sum qui sum” et „qui est”, ut prius.

6. Rursus eodem modo se habet de uno, scilicet quod solus deus proprie aut unum aut unus est, Deut. 6: „deus unus est”. Ad hoc facit quod Proclus et *Liber de causis* frequenter nomine unius aut unitatis deum exprimunt. Praeterea li unum est negatio negationis. Propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabeat et includat.

7. Eodem modo se habet de vero, Ioh. 14: „ego sum veritas”. Augustinus VIII *De Trinitate* c. 2 sic ait: „deus veritas est”, „quoniam deus lux est”; et infra: „cum audis: veritas est, noli quaerere quid sit”. „In ipso igitur primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur veritas, mane, si potes”. Et vult Augustinus dicere quod hoc est deus.

8. Adhuc autem eodem modo se habet de bono, Luc. 18: „nemo bonus nisi solus deus”; Marc. 9: „nemo bonus nisi unus deus”. Et Proclus prop. 12 ait: „omnium entium principium et causa prima bonum est”. Ad hoc facit quod Dionysius primum nomen dei ponit bonum. Et Augustinus VIII *De Trinitate* c. 3 ait: „vide ipsum bonum, si potes; ita deum videbis”, „bonum omnis boni”.

Hoc de primo inter quattuor, scilicet quod solus deus est ens, unum, verum, bonum proprie, reliquorum autem singulum est ens hoc, puta lapis, leo, homo et huiusmodi, et unum hoc, verum hoc, bonum hoc, puta bonus animus, bonus angelus et huiusmodi.

9. Secundum inter quattuor, scilicet quod a solo deo omnia habent esse, unum esse et verum esse et bonum esse, patet ex iam dictis. Quomodo enim quippiam esset nisi ab esse, aut unum esset nisi ab uno aut per unum sive per unitatem, aut verum sine veritate, vel bonum nisi per bonitatem, sicut verbi gratia omne album albedine est album? Praeterea Boethius *De consolatione* docet quod, sicut bonum et verum fundantur et figuntur per esse et in esse, sic et esse fundatur et figitur in uno et per unum.

10. Sicut ergo omnia a deo, utpote esse, habent esse, sic habent et unum esse et bonum esse et similiter verum esse. Nam tria praemissa in vero et per verum habent id quod sunt. Non enim est quod non vere est, nec unum quod non vere unum est. Nec bonum est quod non vere bonum est. Nec enim aurum est quod non vere aurum est, et sic de singulis.

11. Praeterea ens, unum, verum, bonum sunt prima in rebus et omnibus communia, propter quod assunt et insunt omnibus ante adventum cuiuslibet causae non primae et universalis omnium. Et rursus insunt a sola causa prima et universali omnium. Nec tamen per hoc excluduntur causae secundariae a suis influentiis. Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse, nec esse unum, sed esse unum hoc, puta ignem et unum ignem. Similiter de vero et bono. Sed hoc ipsum, puta quod forma ignis dat esse ignem, unum, verum, bonum, habet per fixionem causae primae, iuxta illud *Libri de causis*: „omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram, quae est prima causa” et in commento ibidem.

12. Praeterea, sicut supra tactum est, enti sive de ente nihil negari potest sive nullum esse negari potest, sed competit ipsi negatio negationis

esse. Ita uni nihil unum sive nulla unitas negari potest nisi negatio[ne] negationis unitatis aut unius; similiter de vero et bono.

Ex quo manifeste convincitur quod a deo habet omne ens et singulum quod est, quod unum est, quod verum est, quod bonum est. Et quodlibet ens unumquodque praemissorum ab ipso deo non solum habet, sed etiam immediate habet.

13. Et hoc est tertium principale inter quattuor superius praemissa, scilicet quod omne ens et singulum non solum habet, sed et immediate, absque omni prorsus medio, habet a deo totum esse, totam suam unitatem, veritatem et totam suam bonitatem. Quomodo enim esset, inter quod et esse medium caderet, et per consequens staret foris, quasi a latere, extra ipsum esse? Esse autem est deus.

Eodem modo de uno et quolibet uno, de vero et quolibet vero, de bono et quolibet bono. Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est. Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est. Similiter de vero et bono. Et hoc est quod Sap. 8 dicitur de sapientia, quae deus est: „attingit a fine usque ad finem fortiter et suaviter”; et Is. 1: „ego sum primus et novissimus”. Primum enim medium non patitur, propter quod in principio *De causis*·dicitur quod influentia primae causae primo adest et ultimo abest. Adest primo, quia prima, abest ultimo, quia novissima.

14. Rursus quia deus, se toto esse, simpliciter est unus sive unum est, necesse est, ut se toto immediate toti assit singulo, quod non parti post partem nec parti per partem, sicut pulchre hoc docet Augustinus I *Confessionum* post principium. Est autem hoc ipsum videre in omni forma essentiali. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentiam materiae suae se tota sine medio totam simul investit et format penetrando non partem post partem, sed partes singulas per totum. Propter quod esse

totius est et totum unum est. Propter hoc et totum dicitur fieri et esse, non partes, in VII *Metaphysicae*.

Hinc est etiam quod generatio est instantanea, non successiva, nec motus, sed terminus motus. Ex his manifeste apparet error illorum, qui ponunt gradus quosdam quasi medios formales inter essentiam materiae et formam essentialem mixti. Igitur si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae.

15. Quod autem dictum est, ens omne et singulum ab ipso deo immediate habere totum esse suum, totam suam unitatem, veritatem et bonitatem, rursus sic declaratur: impossibile est aliquod esse sive aliquem modum seu differentiam essendi deesse vel abesse ipsi esse. Hoc ipso quod deest vel abest ab esse, non est et nihil est. Deus autem esse est. Similiter autem de uno dicendum. Quod enim uni deest vel abest, unum non est nec unum facit nec potest esse modus seu differentia unius. Sic de vero et bono pari ratione concluditur.

Nihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest nisi negatio[ne] negationis omnis esse. Hinc est quod unum, utpote negationis negatio, immediatissime se habet ad ens. Et sicut se habet de ente ad entia, sic se habet de uno ad omne quod unum est quocumque modo sive differentia unius, et de vero ad vera omnia, et de bono ad bona omnia et singula.

Nihil ergo entitatis, unitatis, veritatis et bonitatis penitus addit sive confert ens hoc aut hoc, unum hoc aut hoc, verum hoc aut istud, bonum hoc aut istud, in quantum hoc vel hoc. Et hoc est quartum principale supra praemissum. Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus.

16. Declaratur autem hoc ad praesens dupliciter: primo in exemplis, secundo per rationes. Primum tripliciter. Primo quidem in materia et

forma, secundo in partibus et suo toto, tertio in homine assumpto a verbo.

17. Primum sic: constat quod materia nullum esse affert composito nec habet ex se esse aliquod penitus praeter esse idem, quod dat forma composito. Nec tamen propter hoc dicimus materiam esse nihil, sed substantiam et partem alteram compositi.

18. Rursus secundum: partes singulae nullum esse prorsus afferunt suo toti, sed potius totum suum esse accipiunt a suo toto et in suo toto. Alioquin enim totum non esset unum, sed esset tot numero, quot sunt partes, si pars quaelibet suum esse proprium adiceret ipsi toti. Duo autem esse aut plura inveniri et permisceri in uno est impossibile maius quam esse plures formas essentiales in uno subiecto. Esse enim est quod per se et ex se habet distinguere. Unde habens plura esse impossibile est unum esse, et e converso habens plures formas, secundum genus puta omnium praedicamentorum, est unum numero ab unitate esse totius compositi, Petri scilicet vel Martini.

19. Rursus tertio: in homine assumpto a verbo concedimus unicum esse personale hypostaticum ipsius verbi, et nihilominus Christus vere fuit homo univoce cum aliis hominibus.

Sic in proposito longe potius se habet de creatura respectu dei creatoris quam de materia respectu formae aut partibus respectu totius, quanto deus causa intimior, prior, perfectior et universalior.

20. Secundo probatur quod dictum est per rationes. Primo sic: omne dans esse creat et est causa prima et universalis omnium, ut dictum est supra. Nihil autem hoc aut hoc est causa prima et universalis omnium nec creat. Igitur nihil hoc aut hoc dat esse. Et hoc est quod Augustinus dicit I *Confessionum* c. 5 : nulla „vena trahitur aliunde qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, domine”; et infra subdit dicens: „quid ad me, si quis non intelligat?”

21. Praeterea secunda sic: „primum est dives per se”, ut in *De causis* dicitur, sed nec esset „dives per se”, sed nec „primum”, si quid aliud daret

esse praeter ipsum. Igitur nihil ens hoc vel hoc dat esse, quamvis formae dent esse hoc aut hoc, in quantum hoc aut hoc, non autem in quantum esse. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur: ‘omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil’. Li enim sunt vel li est esse significant.

22. Ex quo tertio sic arguitur ad propositum: praeter esse et sine esse omnia sunt nihil, etiam facta. Igitur si quid aliud extra deum daret esse, deus non daret esse omnibus nec influeret quippiam, aut quod daret et influeret, esset nihil, contra illud Iac. 1: „dat omnibus affluenter”; Rom. 11: „ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia” et similia.

23. Praeterea quarto sic: bonum hoc aut illud et ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc aut illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse, sicut est videre exemplariter in omnibus. Scutum enim album totum suum esse album, in quantum album, accipit per albedinem nec quidquam prorsus albedinis ex se habet nec refundit, in quantum scutum, in ipsam albedinem. Ubi significanter notandum quod hoc facit rem quamlibet vere esse unam, quod singulum eorum quae habet se tota ab unico habet. Verbi gratia: corpus mixtum se toto est quantum a sola quantitate, extra quam nihil eorum, quae sunt in corpore, quidquid adicit quantitatis, nec materia nec forma nec qualitas quaelibet, et sic de singulis. Rursus corpus idem se toto est aliquale sola qualitate, puta album albedine, nigrum nigredine, et sic de aliis. Et in hoc nihil aliorum, puta materia, forma, quantitas et cetera huiusmodi nihil prorsus adiciunt seu afferunt vel augent qualitatis. Sic etiam potius totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo deo, utpote a prima causa.

24. Adhuc autem non est imaginandum quod causae rei – efficiens puta, finalis, formalis et materialis – singula esse afferant et conferant composito, sed res se tota cum omnibus suis partibus et proprietatibus idem esse a solo fine totaliter finaliter solum, a forma vero formaliter, a materia passive sive receptive. Rursus etiam causae eiusdem generis

causarum, puta plures causae efficientes vel finales, eiusdem rei si fuerint, non ponunt in numerum, sed una sub altera, inferior in virtute superioris, unica actione eundem effectum producunt numero in causato. Duo enim ut duo semper diversa producunt. Hoc autem potissime necessarium est sentire de omni causa respectu primae et supremae causae omnium, quae est deus.

25. Recapitulando autem breviter quae dicta sunt ad septem reducuntur. Primum est quod ens solum esse, unum unitatem, verum veritatem, bonum bonitatem solam significat. Secundum est quod aliter loquendum est de ente, aliter de ente hoc aut hoc, et sic de aliis, puta uno et vero et bono. Propter quod ens tantum unum est et deus est; ens autem hoc aut hoc plura sunt. Et sic de uno, vero, bono, ut supra dictum est. Tertium est ratio secundi iam dicti, scilicet quia, cum dico aliquid ens, unum, verum, bonum, singulum horum est praedicatum propositionis et accipitur formaliter et substantive. Cum vero dico aliquid esse ens hoc, unum hoc, puta hominem, aut verum hoc aut bonum hoc vel istud, praemissorum singulum non est praedicatum, sed copula quaedam vel adiacens praedicati. Quartum est quod solus deus proprie est ens, unum, verum, bonum. Quintum est quod ab ipso deo solo omnia sunt, unum sunt et vera sunt et bona sunt. Sextum est quod a deo immediate habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt. Septimum est quod nihil creatum addit vel confert rebus quippiam entitatis, unitatis, veritatis seu bonitatis. His ergo ad evidentiam dicendorum praemissis incipiamus et dicamus: *Esse est deus* etc.

Prologus in Opus expositionum (I)

In principio creavit deus caelum et terram. Operis tripartiti pars tertia principalis, opus scilicet expositionum, incipit.

Ubi prooemialiter praenotandum quod transcurrendo secundum ordinem vetus et novum testamentum ab exordio usque in finem ea, quae pro tunc se offerebant et quae me dixisse aliquando circa auctoritatum expositiones memoriae occurrebant, annotavi. Prolixitatem tamen vitans plurima breviare curavi aut penitus omittere, sane ne meliora et utiliora circa expositiones huiusmodi, quae vel sancti vel venerabiles doctores, praecipue frater Thomas scripsit, neglecta viderentur. Interdum, licet raro, ubi talia invenientur ab iisdem exposita, notare hic volui et quandoque etiam succincte tangenda iudicavi. Incipiamus ergo et dicamus: *In principio* etc.

Prologus in Opus expositionum (II)

1. In quo opere sunt quinque advertenda. Primo quod in expositione auctoritatis, de qua tunc agitur, plurimae et plerumque adducuntur aliae auctoritates canonis, et illae omnes auctoritates possunt in locis suis exponi ex ista, sicut nunc ista per illas.

2. Secundo notandum quod omnes auctoritates adductae et insuper inductae quasi incidenter in suis locis semper exponuntur diffusius, unde qui ipsas vult plenius intelligere, ibidem requirat.

3. Tertio advertendum quod huiusmodi auctoritates frequenter adducuntur praeter intentionem primam litterae; secundum veritatem tamen et proprietatem litterae faciunt ad propositum, sicut est illud: „modicum et iam non videbitis me", Ioh. 16 et illud: „modicum fermentum totam massam corrumpit", Cor. 5, et quam plurima pluries similia. Hoc autem utiliter et fructuose fieri docet Augustinus XII *Confessionum* tractans illud: „in principio creavit caelum et terram", Gen. 1.

4. Quarto sciendum quod pro vitanda prolixitate operis frequenter circa auctoritatem tangitur solum distinctio et quaedam notanda in illa et ex illa auctoritate, quae habetur prae manibus, prosecutio autem et concordantiae scripturae reservantur prudentiae lectoris. Propter quam brevitatem etiam multa et notabilia volens omisi.

5. Quinto notandum quod auctoritates principales plerumque multis modis exponuntur, ut qui legit, nunc istam rationem, nunc aliam, unam vel plures accipiat, prout iudicaverit expedire.

II. Întrebări pariziene

Quaestio I: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere

1. Dicendum quod sunt idem re, et forsan re et ratione.

Primo induco probationes quas vidi: quinque ponuntur *Contra Gentiles* et sexta in *Prima parte* et omnes fundantur in hoc quod deus est primum et simplex; non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex.

Prima via est, quia intelligere est actus immanens, et quidquid est in primo, est primum. Ergo deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse. Quare et cetera.

Secundo, quia in deo non est accidens, et in deo per consequens est idem esse et essentia. Cum igitur intelligere dei sit id ipsum quod deus et sua essentia, ideo etc.

Tertio, quia nihil est nobilius primo. Sed actus secundus est animae vigilia ad somnum, et hoc nobilius quid actu primo. Ergo sequitur quod intelligere sit ipsum esse dei.

2. Quarto, quia in deo nulla est potentia passiva. Esset autem, nisi intelligere et esse sint idem in deo.

Quinto, quia omnis res est propter suam operationem. Si igitur intelligere sit aliud ab esse dei, erit dare finem ipsi deo alium a se et ab eo quod est. Quod est impossibile, quia finis est causa; non est autem dare primo causam. Item, quia primum est infinitum et infiniti non est finis.

Sexto sic: quia sic se habet intelligere ad speciem, sicut se habet esse ad essentiam. Essentia autem divina se habet loco speciei. Ergo cum in deo esse sit idem essentiae, et ideo omnia ista sunt ibi omnino idem.

3. Secundo hoc ostendo via, quam dixi alias: Licet „homo” et „rationale” convertantur, non tamen quia rationale, ideo homo, sed magis quia homo, ideo rationalis. Certum est autem, quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia, et vivere et intelligere et agere quodcumque, nec oportet addere aliquid aliud propter quamcumque actionem habendam. Quia, si ignis per formam suam posset omnia, et esse et calefacere, formae ignis, per quam in omnia ista posset, nec esset additio nec compositio. Cum igitur esse in deo sit optimum et perfectissimum, actus primus et omnium perfectio, omnes actus perficiens, quo sublato omnia nihil sunt, ideo deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus in deitate et extrinsecus in creaturis, suo tamen modo; et sic in deo ipsum esse est ipsum [intelligere], quia ipso esse operatur et intelligit.

4. Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur *Ioh.* 1: „in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum”. Non autem dixit evangelista: „in principio erat ens et deus erat ens”. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dicit salvator *Ioh.* 14: „ego sum veritas”. Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti. „Ego” ergo „sum veritas”. Quod verbum tractat Augustinus VIII *De Trinitate* c. 2. Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum.

Et sequitur post verbum assumptum *Ioh.* 1: „omnia per ipsum facta sunt”, ut sic legatur: „omnia per ipsum facta sunt”, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor *De causis*: „prima rerum creatarum est esse”. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura

esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris. Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia *Eccli.* 24: „ab initio et ante saecula creata sum", potest exponi „creata", id est genita. Sed aliter dico sic: „ab initio et ante saecula creata" „sum". Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.

5. Et ad ostendendum hoc assumo primo quod intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis. Dicimus enim omnes quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligentem, a quo in suo motu dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.

6. Dicunt tamen aliqui quod esse, vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se, et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere; vel in comparatione ad participantem, et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse.

Ego autem credo totum contrarium. „In principio" enim „erat verbum", quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse.

7. Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse. Dicitur enim III *Metaphysicae*, quod in mathematicis non est finis nec bonum, et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. Dicitur etiam VI *Metaphysicae*: bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima. Unde ibi dicitur quod verum, quod est in anima, non est ens sicut nec ens per accidens, quod non est ens, quia non habet causam, ut ibi dicitur.

Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. Sicut etiam imago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago. Similiter, sicut alias dixi, si species quae est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species.

Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non-entia. Intelligimus enim, quod deus non posset facere, ut intelligens ignem non intelligendo eius calorem; deus tamen non posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret.

8. Tertio accipio quod hic imaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei; et ideo, quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.

Ex his ostendo quod in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.

9. Item: principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondet: „ego sum qui sum”, ita et dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: „ego sum qui

sum”. Non dixit simpliciter „ego sum”, sed addidit „qui sum”. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.

10. Item: potentia lapis non est lapis nec lapis in sua causa est lapis, et ideo ens in causa sua non est ens. Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est, quod causam habeat, sicut est de ratione entis quod sit causatum; et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.

11. Item: in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens. Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter et sibi competit esse formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale: extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens.

Nec valet quod dicitur: generatur generatione secundum quid, ergo et est ens secundum quid. Dico quod non generatur etiam generatione secundum quid. Didici enim quod quando e substantia minus formali generatur substantia magis formalis, quod tunc est generatio simpliciter; quando vero e converso, quod est generatio secundum quid. Quando autem aliquid mutatur de accidente in accidens, non didici quod dicatur generatio secundum quid, sed alteratio. Unde non nego accidentibus quod suum est, nec volo eis concedere quod suum non est.

12. Sic etiam dico quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, sic etiam ego [nego] ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat, ut sicut non negatur

deo quod suum est, sic negetur eidem [quod suum non est]. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, exsistens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: „ego sum qui sum”.

Equardus

Quaestio II: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse

1. Et dico quod non. Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene: quia omnis actio aut est transiens aut manens. Esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra, et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita vel simpliciter, sicut intelligere, vel secundum quid, ut sentire. Esse autem est finitum, determinatum ad genus et speciem. Sed hoc ostendo aliis viis.

2. Prima est, quia intellectus, inquantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit „immixtus", „nulli nihil habens commune", ut omnia intelligat, ut dicitur in III *De anima*, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse.

3. Item: operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum. Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intraneum. Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse.

4. Item: species est principium operationis sensitivae vel intellectivae. Sed species non est aliquo modo ens. Ergo nec intelligere aut sentire erit aliquo modo ens; operatio enim non habet plus entitatis quam species aut forma, quae est operationis principium. Quod autem species, quae est

principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, probo: quia ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens, ut patet VI *Metaphysicae*. Sed condivisum contra substantiam et accidens non est ens, ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima. Quare etc.

5. Item: si species sit ens, est accidens; non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem est in anima non sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus. Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens.

6. Item: si species aut intellectio esset ens, esset cognoscibilis a creatura, quod falsum est.

Item: si species hominis sit ens: vel est ens, quod est homo, vel ens, quod non est homo. Sed non est ens, quod est homo, ut patet. Nec similiter est ens, quod non est homo, quia sic non esset principium cognoscendi hominem. Ergo non est ens. Res enim ordinabilis ad finem fit secundum exigentiam finis. Unde serra cum fiat propter secare, non fit de alia materia pro rege vel carpentatore. Cum igitur finis speciei sit repraesentare rem intellectui, debet esse secundum quod melius repraesentat rem. Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima. Scientia autem est qualitas et est verum ens, potentiale tamen, quia est ens habitus. Unde scientia tenet se magis ex parte subiecti, quod est aliquid intra. Intellectus vero et species se tenent ex parte obiecti, quod est aliquid extra. Et ideo cum esse sit aliquid intraneum, ista nullum habent esse.

7. Item: intellectus nec est hic nec nunc nec hoc, in quantum intellectus. Sed omne ens vel esse est determinatum ad genus et speciem.

Ergo intellectus, in quantum huiusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse. Ergo non dabit ipsi intelligere, quod sit aliquod ens, quia operatio non magis habet esse quam operans, immo minus. Cum dices: si intellectus est [nec] hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales.

8. Item: ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III *Metaphysicae*. Ut enim ibi dicitur, in mathematicis, quae sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem.

9. Item: universale non est ens. Universale autem fit per intelligere. Ergo nec intelligere, per quod fit universale, erit ens.

Item: ens est aliquid determinatum. Propterea genus non est ens, quia est aliquid indeterminatum. Sed intellectus et intelligere est aliquid indeterminatum. Ideo non est ens.

10. Item: ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem causae. Ratio ergo entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente et per consequens tendit in non-ens nec esse habet. Et sic patet quod intelligere angeli, ut dicit actionem, non est esse eius.

Equardus praedicator

Quaestio III: Quaestio Magistri Consalvi continens Rationes Magistri Echardi utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via

1. Arguitur quod sic: quia illud quod est deo propinquius et immediatius et quo deo immediatius coniungimur, est nobilius. Sic est de laude patriae respectu dilectionis viae. Quare etc.

Item: actus nobiliorum est nobilior. Sed laus dei in patria est actus nobiliorum, quia beatorum; et dilectio viae est actus miserorum, quia viatorum.

Item: illud quod habet rationem finis, est nobilius eo quod habet rationem ordinati in finem. Sed intelligere habet rationem finis, dilectio autem rationem tendentis in finem; dilectio enim non videtur dicere nisi tendentiam in aliquid.

Item: actus causatus a deo est nobilior actu causato a voluntate. Sed visio dei in patria causatur a deo immediate; sed dilectio dei, etiam in patria, causatur a voluntate. Ergo etc. Et confirmatur ratio, quia nobilioris et fortioris agentis nobilior est actio. Deus autem est nobilius agens quam voluntas.

Solutio

2. Dicendum quod si dilectio viae et laus patriae considerentur praecise secundum se et secundum sua essentialia, dilectio viae est

nobilior quam laus patriae, immo quam visio patriae.

Quia ille actus est simpliciter nobilior alio, quem quicumque appetitus rectus nullo indigens alii praeeligeret. Dico autem „non indigens”, quia propter indigentiam minus bonum praeponitur et praeeligitur maiori, ut indigenti praeeligibile est ditari ipsi philosophari, ut dicitur III *Ethicorum*.

Sed appetitus rectus nullo indigens dilectionem dei in via praeeligeret visioni dei in patria, quia ille appetitus nullo modo est rectus, qui bonum finitum et minus praeeligit bono infinito et maiori. Sed sic esset, si quis visionem dei in patria praeeligeret dilectioni dei in via, quia talis aliquid aliud a deo, puta dei visionem, plus diligeret quam deum et eam praeeligeret illi, quia qui plus diligit visionem dei quam eius dilectionem, plus vult carere dilectione quam visione. Sed qui vult carere dilectione dei, non diligit deum. Qui ergo plus diligit visionem quam dilectionem dei, plus diligit carere deo quam visione dei. Ergo plus vult aut diligit visionem dei quam deum. Unde non potest quis plus diligere visionem dei quam eius dilectionem, quin plus diligat visionem dei quam deum. Talis autem appetitus non est rectus. Sed si quis magis diligat dei dilectionem quam eius visionem, non sequitur quod plus diligat aliquid aliud a deo quam deum. Ergo sequitur quod appetitu recto dilectio dei in via sit nobilior visione dei in patria.

3. Secundo: si aliqua duo sint unius, si unum illorum est simpliciter nobilius aliquo, et alterum illorum erit nobilius illo eodem. Sed dilectio viae et patriae sunt eiusdem speciei, et dilectio patriae est nobilior visione patriae. Quia cum beatitudo sit nobilissimum, illud est nobilius in quo magis consistit beatitudo. Sed beatitudo patriae magis consistit in dilectione dei quam in visione, quia beatitudo consistit in illo principalius per quod magis distinguitur ab opposita miseria. Sed beatitudo distinguitur magis a miseria per dilectionem quam per visionem seu cognitionem; quia status miseriae oppositae beatitudini patriae non est status viae, sed status damnationis. Quia in beatis est rectitudo intellectus

cum actione intelligendi et similiter rectitudo voluntatis cum actione diligendi; in damnatis autem sunt multae rectitudines intellectus et nulla rectitudo voluntatis. Cum igitur beati communicent cum miseris in rectitudine intellectus et nullo modo in rectitudine voluntatis, magis distinguuntur beati a miseris per dilectionem quam per visionem. Ergo dilectio est principalior in beatitudine quam visio et per consequens est nobilior, et ulterius per consequens dilectio viae nobilior est visione patriae.

4. Tertio: secundum Aristotelem II *Posteriorum* illud est melius, cuius est oppositum [peius; sed oppositum] dilectionis viae, quod est odium dei, est peius quam oppositum laudis dei in patria, quod est blasphemia in inferno, quia odium dei in via est peccatum ex malitia et est extremum in malitia, blasphemia autem in inferno procedit ex ignorantia. Peccatum autem ex ignorantia non est tantum sicut peccatum ex malitia nec ignorantia tam mala sicut malitia. Quare etc.

5. Quarto, quia, quando aliqua species secundum sua essentialia excedit aliam, quodlibet individuum speciei excedentis excedit simpliciter quodcumque individuum speciei excessae, licet secundum quid possit excedi: ut cum species hominis secundum sua essentialia excedat speciem leonis, quilibet homo singularis excedit quemlibet leonem singularem simpliciter, licet quoad quid possit excedi, ut in velocitate cursus, audacia animi et fortitudine corporis.

Sed dilectio viae secundum sua essentialia excedit visionem patriae, quia essentialiter concurrentia ad dilectionem et visionem sunt potentia, habitus et obiectum. Sed potentia, habitus et obiectum dilectionis viae sunt nobiliora absolute potentia et habitu [et obiecto] visionis patriae, ut supra ostensum est. Ergo quodlibet individuum dilectionis viae erit nobilius quolibet individuo visionis patriae. Sed laus patriae est quoddam individuum visionis patriae. Quare etc.

Rationes Equardi

6. Sed contra istam rationem aliqui sic arguunt ostendentes

[1] quod intellectus, actus et habitus ipsius sint quid nobilius voluntate, actu et habitu eius. Quia illa potentia, actus aut habitus est nobilior, cuius obiectum est simplicius, altius et prius. Sed obiectum intellectus, habitus et actus eius, quod est ens, est prius, simplicius et altius obiecto voluntatis quod est bonum, quia tota ratio boni est ipsum esse. Quare etc.

7. [2] Item: illa potentia est nobilior, cuius habitus sunt nobiliores. Sed virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus et prudentia, acquisitae, quae sunt in intellectu, sunt nobiliores virtutibus moralibus acquisitis appetitivis. Quare etc.

8. [3] Item: illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei.

9. [4] Item: ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse.

10. [5] Item: intelligere in quantum huiusmodi est subsistens.

11. [6] Item: est increabile in quantum huiusmodi. Unde arca in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare etc.

12. [7] Item: illud est melius quod est praecisa causa, quare sumus grati deo. Hoc autem est intelligere. Unde praecise aliquis est gratus deo, quia sciens; quia tolle scientiam: remanet unum purum nihil.

13. [8] Item: illa potentia est nobilior in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum, quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut „idem eidem idem” secundum intelligere ad se reflectitur.

14. [9] Item: Gregorius Nicenus in libro suo *De anima* dicit 39. et 40. cap. quod libertas descendit a ratione in voluntatem. Quare etc.

15. Item: aliquid est liberum, quia potest in diversa. Sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem.

16. Item: electio est conclusio consilii, quod est actus intellectus, et ideo radix libertatis est in intellectu. Unde libertas primo est in intellectu et originaliter, sed formaliter in voluntate.

17. [10] Item: bonum et optimum sive finis sunt obiectum voluntatis. Est ergo aliquid optimum, quia habet rationem optimi. Illud ergo est melius, ubi est ratio optimi. Sed aliquid habet rationem optimi ex ipso esse, quia tolle esse: nihil est. Ergo esse quod est obiectum intellectus, est melius quam optimum quod est obiectum voluntatis.

18. Item: ratio optimi est in intellectu, quia ratio veri in intellectu est. Et ratio veri est ratio optimi. Est enim argentum bonum et optimum, quia verum. Tolle autem ab optimo rationem suam: nihil est. Et ideo ratio optimi est ex parte intellectus et sui obiecti. Est igitur aliquid optimum, quia in intellectu. Unde quia est in intellectu, recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit. Magis ergo est ratio optimi ex parte intellectus quam voluntatis. Ergo obiectum intellectus est nobilius, altius, prius quam obiectum voluntatis et intellectus nobilior ipsa voluntate.

19. [11] Item: illud est liberius et nobilius quod movet modo nobiliori. Sed intellectus movet modo nobiliori, quia movere per modum finis est nobilissimum, quia finis est causa causarum, II *Physicorum*. Et ideo etiam deus movet ut desideratum, ut dicitur XII *Metaphysicorum*. Sed intellectus movet per modum finis, voluntas per modum efficientis.

20. Item: intellectus cum suo obiecto movet ut ratio movendi, voluntas vero movet ut movens.

Solutio rationum Equardi de praeeminentia intellectus respectu voluntatis

21. Ad primum istorum dicendum quod non sequitur: est prius et simplicius, ergo perfectius; immo frequenter in creaturis contrarium invenitur, ut patet [in] universalioribus.

22. Ad secundum dicendum, quod magni dicunt virtutes morales esse nobiliores intellectualibus. Unde Tullius II *De officiis* dicit, quod iustitia est nobilior prudentia.

Deficit etiam in alio, quia nobilitatem perfectionum debemus arguere ex nobilitate summarum perfectionum. Aliqua perfectio non summa, sicut perspicacitas visus, bene potest esse maior in bruto quam in homine. Sed summa perfectio hominis nobilior est summa perfectione bruti, et ideo homo nobilior quocumque bruto. Virtutes autem acquisitae non sunt summae perfectiones intellectus et appetitus, sed virtutes infusae. Et ideo illa potentia est simpliciter nobilior, in qua est summa perfectio infusa, cuiusmodi est caritas. Est autem in voluntate. Quare non valet argumentum.

Deficit autem in alio, quia supponitur quod si caritas sit nobilior in ratione meriti, non tamen simpliciter nobilior. Sed hoc non valet, quia esse melius quoad deum non est determinatio diminuens, et ideo sequitur: est melius quoad deum et in ratione meriti, ergo est simpliciter melius. Caritas est huiusmodi.

23. Cum dicitur tertio quod intelligere resolvit in intima, dicendum quod bene concludit quod intellectus tenet summum in potentiis cognoscitivis, et verum est, et similiter dico quod voluntas tenet summum in appetitivis; sed non concludit quod intellectus sit nobilior voluntate. Sicut enim ex parte intellectus est duplex processus, unus inventivus et alter resolutivus usque in minima, sic ex parte voluntatis duplex processus respondet.

24. Ad quartum dicendum quod diligere est maior deformatio quam intelligere. Cuius signum est, quia summus ordo angelorum a dilectione nominatus est. Dicitur enim Seraphim ab incendio amoris.

Et cum addunt quod deus est intelligere et non est esse, dico quod deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam; et dicere contrarium manifeste est contra sanctos et contra scripturam, in *Iohanne*: „amen dico vobis: antequam Abraham fieret, ego sum”; et *Iob* 33: „ipse solus est”. Quod exponens Gregorius XVI *Moralium* dicit quod omnia in nihil deciderent, nisi ea detineret manutenentia creatoris.

25. Ad quintum et sextum dicendum: quod dicunt quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creaturae. Unde arca in mente et cetera creabiles. Unde etiam naturae intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt productibiles. Sunt etiam productibiles de materia eadem, de qua productae sunt omnes aliae creaturae, ut manifeste vult Augustinus *De Genesi contra Manichaeos* in principio.

26. Ad septimum: cum dicunt quod „aliquis praecise est deo gratus quia sciens”, extraneum dictum est; et si accipiatur scientia praecise sine caritate, falsum est.

Et cum dicunt: „tolle scientiam: nihil remanet”, non valet, quia in contradictoriis secundum Aristotelem in *Topicis* non tenet consequentia in ipso, sed e contrario, alioquin [non] fit consequens. Non valet igitur, sicut si dicatur: si tollitur imaginatio, non remanet intelligere; ergo imaginatio est melior quam intelligere. Item non valet: tolle quantitatem, tollitur actio, ergo quantitas est ratio principalis agendi.

27. Item, sicut dicunt, sermo per se verus ubique est verus. Si ergo „aliquis est gratus deo, quia sciens praecise”, tunc omnis sciens esset gratus deo; quod manifeste falsum est, ut patet per apostolum *Rom.* 1: „ut

sint inexcusabiles” etc. Item: si esset gratus deo, quia sciens praecise, tunc magis sciens esset magis gratus et maxime sciens maxime gratus. Quod falsum est, quia sunt multi simplices viri et mulieres magis grati deo quam valde litterati. Item: illud non est praecisa causa alicuius, quod stat cum eius opposito; [sed scientia stat cum opposito] grati.

28. Item ad octavum: quod dicunt de libertate, quoniam immaterialitas est causa libertatis, dici potest quod non. Puto enim magis angelos et animam componi ex materia et forma quam eos esse simplices, sicut alibi diximus. Sed dato, quod liberum sit immateriale, non sufficit immaterialitas ad libertatem, quia tunc habitus potentiae immaterialis esset liber, quod falsum est. Item: immaterialitas est communis intellectui et voluntati; et ideo sicut per hoc concluditur intellectus esse liber, sic et voluntas.

29. Ad nonum: cum dicunt quod voluntas non potest ferri in diversa [nisi] sicut apprehensa, hoc est [verum]. Sed ex hoc non sequitur quod solum in apprehendente diversa sit libertas, immo est ibi fallacia consequentis.

Ad Gregorium Nicenum dico quod illa verba ibi non repperi, sed ista: „omne consilians velut in se ipso” etc. Et inferius: „libero vero arbitrio, quia rationalis”. Dico quod verum est, prout rationale dicit definitionem essentiae et non potentiae.

30. Ad decimum: cum dicunt quod [aliquid] ab intellectu habet rationem optimi, quia verum est ratio et optimi, dicendum: si intelligunt quod verum est ratio optimi sic, quod ratio unius sit causa alterius vel quod verum sit causa optimi, falsum est; vel quod eadem est ratio utriusque, sic est falsum. At si intelligatur concomitanter, verum est, quia unum non est sine altero, et ex hoc nihil ad propositum. Non est etiam verum quod habeat rationem optimi, quia cognoscatur.

31. Ad undecimum: cum dicunt quod intellectus movet ut finis, falsum est. Apprehensio enim per se requiritur ad motionem voluntatis, sed non

movet ut finis, quia tunc apprehensio per se appeteretur et principaliter, quod falsum est. Sed realitas appetibilis movet ut finis, sed non posset movere, nisi apprehensio praecederet. Actio enim intellectus per se requiritur ad actiones voluntatis et est causa per se non imprimens, sed coassistens per hunc modum, quia ad hoc quod agens agat in passum, requiritur appropinquatio agentis ad passum, nec haberet agens sufficientem rationem agendi, si non esset appropinquatio, [licet appropinquatio] non sit ratio elicitiva actus, sed forma agentis. Consimiliter in proposito. Apprehensio enim est sicut appropinquatio, quia per apprehensionem fit obiectum praesens; et sicut appropinquatio non est ratio eliciendi actum, sed forma agentis, sic apprehensio non est ratio elicitiva actus, sed ipsa voluntas.

Ad rationes principales

32. Ad primam dicendum quod intimius et immediatius unire non arguit nobilitatem actus maiorem, nisi concurrat natura nobilior potentiae.

Ad secundum dicendum quod laus non est beatorum essentialiter, sed accidentaliter. Nec viatores etiam in quantum huiusmodi sunt miseri, quia sua voluntate efficitur quis miser.

Ad tertium dicendum quod diligere dicit tendentiam in deum; et hoc quantum ad propositum. Nobilius autem est tendere in deum quam esse terminum motus alterius rei sicut est intelligere.

Ad quartum dicendum quod utraque potentia agit in se ipsa suum actum. Dato quod etiam voluntas agat in se ipsa actum suum et deus agat visionem in intellectu, adhuc non valet, quia voluntas in se ipsa agens suum actum [non] excludit quin eundem actum deus agat sicut causa principalis.

Dato etiam quod non agat deus specialiter in actu voluntatis, adhuc non valet probatio, quia verum quod actus causatus a nobiliori agente est nobilior, si agat tota sua virtute. Sin autem, non oportet. Deus autem causando visionem beatam non agit tota virtute sua. Voluntas autem agit suum actum tota virtute sua.

Magis pati etiam non tollit nobilitatem patientis, nisi sit passio, quae fit per abiectionem contrarii. Magis autem pati passione, quae est salus et perfectio, non tollit nobilitatem patientis.

Consalvus minor

Quaestio IV: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem

1. Videtur quod non, quia invenitur motus sine termino ut motus caeli.

2. Contra: terminus motus est idem quod motus. Qui igitur negat terminum, negat motum.

3. Dicendum quod implicat contradictionem, quia non contingit moveri, nisi contingat motum esse. Item esset potentia sine actu. Ad argumentum de motu [caeli] dicendum quod terminus, a quo motus caeli, abicitur. Ideo speculatio remanet de termino, in quo motus est et ad quem.

4. Quantum ad terminum, in quo motus est, est subiectum motus, et hoc est primum mobile. Corpus igitur primum mobile est primum corpus, ratione qua primum corpus habet minus de potentia et per consequens minus de motu; in quantum est primum mobile, habet minimum de motu. Nam aliqua sunt, quae sunt perfectionis, quaedam imperfectionis; nam moveri dicit imperfectionem. Et ideo quanto aliquid magis perfectum, tanto minus de motu et de loco, et quia corpus caeleste est perfectum primo, ideo minime movetur et locatur, sed omnia movet et omnia locat; nam terra nihil locat, aqua vero plus, et sic ascendendo habet minimum de motu, quia habet solum motum localem, item solum ubi; nec est etiam ab alio in aliud nisi ratione.

Item est unus motus, et movetur per partes, non per centrum; nam est primum mobile ab immobili quod est in ipso, quia hoc est perfectionis; ideo debet moveri in se, non in centro.

5. Et si arguitur: partes habent esse in potentia, dicendum quod argumentum arguit oppositum. Nam eo ipso quod sunt in potentia, per eas

movetur, quia motus est actus entis in potentia. Nam causa mutabilitatis in omnibus et immutabilitatis est totum et pars; nam quae habent plenum esse, immobilia sunt, ut deus; sed omne habens partem de esse est mutabile. Et hoc dicit Thomas *Quaestione de malo* in articulo de daemonibus q. 2 in solutione cuiusdam argumenti.

Et sic caelum movetur per partes, quia primum; ideo unus motus et uniformis, ex quo sequitur quod [non] habet contrarium. Astrologi autem, quia invenerunt in caelo stellato difformitatem, ideo posuerunt quod non erat primum mobile.

6. Terminus autem ad quem motus caeli quidem antiquitus dicebatur <quod> generatio et corruptio istorum inferiorum. Sed dicendum quod in motu suo hoc quaerit caelum quod quaerit materia. Quae quia non habet esse totum, sed partem, ideo quaerit omnes formas: sic quia caelum est quantum, habet partes, et quia non habet locum, quaerit eum: ideo movetur, ut accipiat ubi omnium partium secundum dextrum et sinistrum.

7. Vel potest dici quod corpus caeli est supremum. Sed de natura superioris est influere et dare esse, et de natura inferioris est quaerere esse; et de natura superioris est quod sit praesens omni inferiori et se toto et quolibet sui ipsi toto inferiori et cuilibet sui; et quia hoc non potest simul, ideo successive influit inferiori. Quis igitur est terminus suus? Dicendum quod non quaerit aliquid sibi, sicut nec oculus videt sibi, sed toti, quia habet esse propter totum et se toto fini. Igitur et terminus quem quaerit caelum in motu, est esse universi vel conservare universum.

Quaestio V: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum

1. Et arguitur quod sic, quia destructis primis impossibile aliquid remanere. Sed ibi apparent qualitates. Ergo manent.

Contra: tunc essent quattuor corpora distincta.

2. Hic [quaeritur] primo utrum in quolibet mixto sint plures formae substantiales. Et dico quod in quolibet mixto est tantum una forma substantialis. Secundo dicam quomodo elementa manent in mixto. Tertio ostendam quod in animali mortuo nulla manet forma: et si manet, non denominat: et si denominat, hoc est privative: et si in Christo maneret, non debet dici assumpta.

Quantum ad ista primo ostendo quod aliter se habet in corruptione elementorum et aliter mixtorum: secundo ostendo quod esse est totius et non partis: tertio quod cuiuslibet totius est unum simplex esse: quarto quod omnis effectus est in sua causa et omne inferius in suo superiori nec est aliter nec alibi.

3. Ad primum dico quod in simplicibus corrumpitur aer et generatur ignis. Natura universalis, quae est paterfamilias, intendit corruptionem, quia aliter non posset habere generationem nec posset providere universo. Haec autem natura per se non intendit corruptionem, sed per accidens. Omne per accidens reducitur ad per se; et sic reducitur, quia reducitur ad genus commune. Sed reducitur ad speciem per formam abiectam aeris. Sed reducitur quantum ad esse materiale ad materiam.

In mixtis autem est omnino aliter. Nam fit mixtum et corrumpitur: succedunt aliae formae. Natura providens universo intendit generationem

uniuscuiusque et corruptionem, ut deserviat generationi. Primo enim intendit conservationem universi et sub hoc intendit privationem. Postea formae intenduntur per accidens ratione illius dictae privationis. Ideo istae formae mediae non sunt in genere nec in specie, quia reducuntur mediante privatione. Unde haec forma nihil ponit, sed privat, nec natura hoc intendit. Privatio ergo mortui reducitur ad vivum.

4. Secundo dico quod esse est totius et solius totius. Et quia totum est unum, ideo et esse unum. Et quia pars ut pars semper multa sunt, ideo fundamentum numeri est pars, totum autem firmatur in uno et unum in toto. Ideo pars non habet esse, quia sunt plures, et omnes sunt unum, quia esse est unum. Pars ergo ut pars nullum esse habet, sed quia habet respectum ad totum tamquam ad esse, habet esse. Ideo pars, ut caret toto, est non-ens, sed ut respicit totum, habet esse. Sicut quia fieri est respectus ad esse, ideo est, ita pars est via ad totum et esse; nec accidens est nisi a toto, quod est ratio primi. Et sunt decem prima genera, quia omnia accipiunt esse ab ipso primo. Omnis enim pars accipit esse a toto, in toto et ad totum, quia „omnia per ipsum et in ipso” et ad ipsum. Nam „in ipso et per ipsum sunt omnia”.

5. Ad tertium dico quod totius est unum et simplicissimum, et hoc est esse, quia primum; ideo oportet quod sit unum.

Item: partes non portant esse, sed accipiunt esse. Ideo est tantum unum esse. Nam unitas fundatur in esse. Unde Boethius: „omnia petunt esse.” Numerus enim nihil est, quia unum non est. Numerus enim, quia cadit ab uno, cadit ab esse. Tempus etiam, quia numerus, ideo nihil est, quia non est unum, sed numerus. Ideo ens et unum convertuntur. Ideo Boethius: „omne quod est, ideo est, quia unum numero est”.

6. Ad quartum dico quod omnis effectus est in sua causa, et ibi solum est. Nam Polycletus non est causa domus, quia homo, sed hoc accidit, nec quia Polycletus nec quia domificator, sed quia domificans actu, est causa

domus et fieri domus. Sed domificari statim sistit, cum sistit domificare; nam per domificare stat domificari. Ideo in illo et ab illo et per illud est.

Et sic est in omni superiori [omne inferius] in quantum tale, et in tantum est, in quantum illud est. Ideo ordo requiritur in natura, qui non est nisi superioris et inferioris. Exemplum: aqua habet motum deorsum et sursum motu lunae, et ille motus est velocior et dulcior. Exemplum etiam de sole.

7. Tunc ad primum articulum dico quod est tantum una forma substantialis in uno composito, quia forma dat esse et non est accidens, et omnia accipiunt esse ab illa forma substantiali.

Item: esse est unum. Sed forma substantialis dat esse. Ergo una.

Item: forma substantialis. Ergo per substantiam dat esse. Ergo una. Materia autem est nuda sine addito.

Item: ars supponit alterationem etc., generatio autem immediate respicit esse.

Item: omnis forma substantialis est tota in toto et tota in qualibet [parte], quia praevenit omnem formam accidentalem, a qua omnia habent esse.

Item: materia et forma sunt duo principia, sed sunt unum fieri et unum esse; ut faciunt enim unum esse, non sunt duo. Exemplum: pater et filius spirant etc.

8. Secundo: de elementis dicendum quod Avicenna I *Sufficientiae* suae c. 10 ponit quod manent in formis substantialibus, Commentator autem in fine *Caeli et mundi* et super I *Physicorum* quod formae elementorum possunt intendi et remitti propter appropinquitatem ad materiam. Thomas vero ponit quod forma mixti habet qualitatem propriam disponentem ad eam. Ipsa tamen praecurrit et est una forma; sicut forma intellectiva, quia est forma perfectissima, est sensitiva, et sic de aliis. Et quia totum dicit, ideo non dividitur et totum praehabet in virtute et est unitior et intimior. Ita de forma mixti.

9. Tertio: in Christo dicendum quod illa forma, dato quod esset, non denominat, quia est in fieri, immo est per accidens; et si denominat, hoc est privative, quia pallidum [nihil ponit]; dato etiam quod esset, non assumitur, quia semper mansit esse suppositale et quia advenit post tale.

III. Alte lucrări pariziene

Sermo die Beati Augustini Parisius habitus

Vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso,
Eccli. 50.

1. Ad commendationem beati Augustini potest proprie introduci haec auctoritas, et inter cetera commendatur sub vasis metaphora in tribus quae in vase continentur: primo in pretiositate materiae, quia per aurum intelligitur sapientia, ibi: *vas auri,* secundo in dispositione formae, ibi: *ornatum omni lapide pretioso,* tertio in ponderis quantitate, ibi: *solidum*.

2. Primo ergo commendatur a pretiositate materiae, id est multitudine sapientiae et scientiae sub diversis habitibus collectae. Ipse enim erat bonus theoricus, egregius logicus et excellentissimus ethicus. Sic enim dividunt nobis magistri scientiam philosophiae, scilicet in theoricam, logicam et ethicam sive practicam. Et hoc secundum illa tria, quae ita vicissim occupant homines, ut nunquam aliquo tempore ab aliquo istorum trium feriari videantur; et ea sunt cogitatio, locutio et operatio. Theoricam sive speculativam ulterius partiuntur in mathematicam, physicam et ethicam sive theologiam. „In naturalibus autem rationabiliter, in mathematica disciplinabiliter, et in divinis intellectuabiliter versari oportebit neque deduci ad imagines, sed potius respicere formam, quae vere forma est nec imago est et quae esse est et ex qua esse est", quia secundum Boethium libro *De Trinitate* „omne esse ex forma est". Mathematicus autem formas et figuras materiae actu inhaerentes disciplinabili consideratione sequestrat. Physicus, id est naturalis, causas qualitatum, motuum et quantitatum inquirit. Ethicus sive theologus ideas

rerum, quae in mente divina, antequam prodirent in corpora, ab aeterno quo modo ibi intelligibiliter exstiterunt, subtilius intuetur.

3. Et de divinis aliquando ratiocinatur auctoritatibus maiorum, aliquando exemplis extra quaesitis, aliquando vero ipsam divinam usiam sine subiecta materia contemplatur. Auctoritatibus usus fuit beatus Augustinus, quando trinitatem personarum cum unitate essentiae primo nobis volens insinuare introduxit illud in Genesi: „faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", et per verbum pluralis numeri trinitatem intelligens et per nomina singularis numeri declarans substantiae unitatem. Exemplo etiam usus est Plato in *Timaeo*, qui dum de principe summo rerum loqui esset animatus, dicit: ita [im]possibile est aliquid de deo profari, sicut difficile est ipsum reperiri. Et ideo idem confugit ad rerum similitudines et exempla et inter omnes res creatas solem ei quam simillimum repperit; unde et solem nominavit. Et Iohannes evangelista, dum de verbo increato loqui auderet, lucem ipsum appellavit, quia lux est prima et universalis species formarum corporalium et principium vitae in corporalibus. Et sic verbum dei patris est omnium „exsistentium substantia" et omnium „viventium vita" et „omnis substantiae et vitae principium est et causa", secundum Dionysium *De divinis nominibus*.

4. Et sic contingit theologum duplici ditari cognitione in via: una est „per speculum et in aenigmate", alia est per speculum et in lumine. Prima fit tripliciter, scilicet ablatione, eminentia et causa.

Ablatione in hunc modum procedendo: nullum corpus est deus; nullum intelligibile creatum est deus. Et cum demonstratio de re cognoscibili fiat ad sensum vel ad intellectum, de deo autem cognoscendo non potest fieri demonstratio ad sensum, quia est incorporeus, nec ad intellectum, quia forma nobis cognita caret, sed per solam alterius formae remotionem: quasi ab aliis eligendo separatur et separando eligitur. Quod innuit Boethius in libro *De duabus naturis* dicens: „deus et materia

integro perfectoque intellectu capi non possunt, sed aliquo modo privatione ceterarum rerum capiuntur”. Unde Dionysius dicit quod affirmationes de deo factae vel dictae incompactae sunt, negationes vero verae.

Eminentia cognoscitur, quando in unoquoque, quod nobilius est et eminentius, deo attribuitur. Secundum quod dicit Augustinus X *Confessionum*: qui facit pulchra, pulchrior est, qui fortia, fortior et qui bona, melior est. Disce ergo homo ex creaturis cognoscere creatorem, et ne inhaereas ei quod factum est et perdas eum per quem factum est.

Causa vero cognoscitur, quando omnia mobilia ad unum immobile, omnia variabilia ad unum invariabile, omnia corporabilia ad unum simplex et omnium multitudinem ad primam resolvimus unitatem, quae quidem „principium et causa est omnium” eorum quae sunt. Unum enim est in generatione omnium ante multa, et simplex est ante compositum prioritate naturali, secundum philosophum in *De caelo et mundo*.

5. Secundo cognoscitur in via per speculum et in lumine, quando scilicet lux divina per effectum suum aliquem specialem irradiat super potentias cognoscentes et super medium in cognitione, elevans intellectum ipsum ad id quod naturaliter non potest. „Mentis enim humanae acies invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi per iustitiam fidei prius purius emundetur”, secundum Augustinum libro *De Trinitate*; et in VII *Confessionum* dicit: „aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas, tu es deus meus, tibi suspiro «die ac nocte»: cum te primo cognovi, tu assumpsisti me”. Ecce qualiter dicit quod assumptus fuerit, ut videret esse quod viderat, „et nudum me esse qui videram: et reverberasti infirmitatem meam radians in me vehementer, et contremui amore et horrore et inveni me longe esse a te in regione dissimilitudinis”.

6. Et haec cognitio operatur ad tria: primo ad occulta vel futura pronuntiandum, secundo ad meritorie operandum, tertio ad divinam dulcedinem praegustandum. Primus modus est prophetalis; secundus in

habitibus gratuitis usque ad fructus; tertius in exstasi mentis, et haec in fructibus. Secundus et tertius perfecte erant in eo, quia de tertio dicitur secundum quod est in intellectu practico. Haec cognitio scientia vel sapientia, quasi sapida scientia, quae aliquando intromittit hominem in affectum multum.

Ecce quomodo *vas* illud *auri* commendatur a pretiositate materiae, id est utilitatis scientiae. Et secundum hoc talis et tanta scientia non fuit in materia vitii, sed virtutis. Unde dicitur X *Confessionum*: „da mihi te, deus meus, redde te mihi"; non enim amo „primos recubitos in cenis" nec „salutari in foro", nec „vocari ab hominibus rabbi"; sed te „amo et, si parum est, amem validius. Et nec possum metiri, quantum mihi desit amoris ad id, quod satis est, donec currat vita mea in amplexus tuos et abscondatur in absconsione vultus tui. Hoc tamen scio, quia mihi male praeter te, non solum extra me, sed etiam in me ipso, et omnis copia, quae deus non est, egestas mihi est".

7. Secundo commendatur beatus Augustinus a dispositione formae in eo quod dicitur *ornatus omni lapide pretioso.* Dispositio autem formae in ipso est exhibitio virtutis in operatione. Et bene dicitur virtus gratuita forma, quia rem esse est a forma, secundum Boethium *De Trinitate*. Et bene dicitur esse a virtute, quia sicut improprie dicuntur mortui homines, ita malus improprie dicitur esse. Esse enim est „quod ordinem retinet servatque naturam", secundum Boethium in III *Consolationum*. Et virtus est ordo, secundum Augustinum, ordo inquam amoris, quia qui virtutem habet, ordinem tenet servatque naturam. „Nihil enim est quod servans naturam deo contrarie conetur", secundum Boethium in eodem.

8. Sapientia igitur beati Augustini fuit sibi pro materia virtutis, virtutis inquam monasticae, politicae et theologicae. Monastica virtus ordinat et perficit hominem in se ipso, quia opus eius est carnis suppeditatio. Actus virtutis monasticae est [hic; fructus eius est] spiritualis laetitia. Unde ad Gal. 5: „fructus autem spiritus caritas, gaudium". De quo gaudio *Eccli.*

30: „non est sensus supra sensum salutis, et non est oblectamentum supra cordis gaudium”. De quo gaudio Augustinus X Confessionum dicit: „est gaudium, quod non datur impiis, sed eis qui te gratis colunt”, domine, „quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita: gaudere ad te, in te, propter te, ipsa est vita et non est altera”.

9. Virtus politica est luculenta bonorum operum exercitatio et perficit hominem et ordinat in civium collegio. Actus virtutis politicae est haec, quae exhibet opera amicis in deo et inimicis propter deum in tantum, ut „si esurierit inimicus, cibat illum; si sitit, potum dat ei”. Fructus autem qui ex hoc sequitur, est non tantum civium, sed etiam inimicorum vindicata amicitia. Unde ad *Rom.* 12: „hoc enim faciens carbones ignis congeres super caput eius”, et ad *Rom.* 12,1: „caput eius” est mens animae, super quam carbones congeruntur, dum per praeventionem beneficiorum ad reddendum compelluntur.

10. Theologica virtus perficit hominem cum deo, quia est integra spiritus conservatio ex carnis subiectione. Actus virtutis theologicae, id est fidei, dilectionis, est hic. Fructus eius est spiritualis effectus gratiae ad perfectionem iustitiae.

11. Sed quia non contingit nos de deo aliquid scire nisi per effectus, ideo distinguamus septem modos gratiae adventus in *vas* taliter *ornatum.* Venit enim primo per modum nivis refrigerantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet ab aestu carnalium desideriorum refrigeratio. Secundo venit per modum roris impinguantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet aeternorum desideriorum impinguatio. Tertio venit per modum vini inebriantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet omnimoda rerum mutabilium oblivio. Quarto venit per modum olei subiectum penetrantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet illuminatio dei et inflammatio. Quinto venit per modum ignis depurantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet perfecta purgatio. Sexto venit per modum lucis se cum subiecto unientis, et sic

relinquitur eius effectus in anima, scilicet „in eandem imaginem” cum deo transformatio. Septimo venit per modum spiritus vehementer impellentis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet naturalis vitae defectio.

Ecce per istum modum beatus Augustinus fuit ditatus, ideo dicitur sic „vas electionis” a dispositione formae.

12. Tertio commendatur beatus Augustinus a ponderis quantitate in eo quod dicitur *solidum*. Quantitas autem in pondere est vehementia in amore. De quo idem: „Quantum te amabo, bone Iesu? Tuus amor sicut fons, meus sicut sitis. Ex toto enim tu amasti me. Scio enim, quid faciam. Ponam totum meum contra totum tuum, quia plus non possum. Potero autem, cum donare volueris. Unum scio, quia non quiescam, donec totus amor fiam”. Quod nobis praestare dignetur, qui vivit deus. Amen.

Iste sermo sic est reportatus ab ore magistri Echardi de Hochheim, die Beati Augustini, Parisius.

Tractatus super oratione dominica

1. Ante dominicam orationem nota duo. Primo, quod quia desides sumus ad divina, ideo primo hortatur, ut rogemus et oremus. Secundo commendat eius circa nos amorem; cum „adhuc longe” sumus, revocat et excitat. Tertio nota eius bonitatem, qui sic bonus est, ut dare sit ipsi necesse. Quarto notandum, quod nihil temporale a deo petendum est:

Primo, quia nihil huiusmodi continet oratio ipsa dominica. Secundo, quomodo peteremus quod ipse, quem petimus, docet ubique contemnere? Tertio, quia huiusmodi non decet deum dare qui aeternus est. Quarto, quia temporalia, maxime respectu aeternorum, nihil sunt, pro nihilo autem orare est nihil orare.

2. *Pater.* Nota primo ex Chrysostomo quod deus vult plus amari quam timeri, hinc ait *pater noster*, non „domine noster”. Secundo, ut sciamus quia dedit nobis „potestatem filios dei fieri”. Tertio, consequenter, quod „si filii, et heredes”. Quarto: „qui patrem dixit, et peccatorum remissionem et filiorum adoptionem et hereditatem et fraternitatem, quae est ad unigenitum, et spiritus largitionem per unam hanc confessus est nuncupationem”. Quinto, ut diligamus honorem dei et oppositum doleamus, ubicumque accidat, sicut de patre filii. Sexto, ut fiduciam daret impetrandi; patres enim filios solent audire, iuxta illud: „petite et accipietis”, et iterum: „quidquid orantes petitis, credite” etc.

3. *Noster*. Nota primo: non ait „meus”, quia multum placet oratio quam caritas elicit, non necessitas. Secundo, quia, ut ait Hieronymus, oratio quanto communior, tanto efficacior. Tertio, quia non solum meus aut tuus aut omnis, sed ab ipso „omnis paternitas in caelo et in terra

nominatur”. Quarto, ut meminerimus omnes esse fratres nostros et „coheredes”, et sic diligamus, sic persequamur ut fratres, iuxta illud: „omnes vos fratres estis”.

4. *Qui es in caelis*. Nota primo quod Chrysostomus ait: erubescamus nos terrenis rebus substernere scientes nos habere patrem in caelis. Secundo ex *Collatione* prima abbatis Isaac: „ut vitam praesentem qua in terra degimus toto horrore vitemus, utpote a patre nostro nos longissime separantem”, Psalmus: „heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est”. Tertio ex eodem, ut ad illam regionem toto desiderio properemus in qua patrem nos habere fatemur, Psalmus: „super flumina Babylonis” etc. Quarto ex eodem, ut nihil admittamus quo tantae dignitatis hereditate ac nobilitate privemur. Quinto dic: hoc dictum, quod caelum vel potius „caeli caelorum” simus, si patrem deum esse volumus in nobis. Sexto Chrysostomus in *Homilia*: „*in caelis* cum dicit, non illic deum concludens hoc ait, sed a terra abducens orantem et excelsis regionibus affigens”. Septimo Augustinus *De sermone domini in monte*: „*in caelis*, id est in sanctis et iustis”. Tantum enim interest inter iustos et peccatores spiritualiter, quantum inter caelum et terram corporaliter. Octavo Augustinus ibidem: *in caelis* ait, „ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem, id est ad deum, se convertere, cum corpus eius terrenum ad corpus excellentius, id est ad corpus caeleste, convertitur”. Nono: „convenit, ut omnium sensibus, et parvulorum et magnorum, bene sentiatur de deo; et ideo qui nondum possunt aliquid incorporeum de deo cogitare, tolerabilior est eorum opinio, si deum in caelo potius quam in terra esse credant”.

5. *Sanctificetur nomen tuum*, „id est ita innotescat, ut ab omnibus nihil sanctius aestimetur”. Secundo: *sanctificetur*, id est glorificetur, *nomen tuum,* scilicet ut in omnibus „pro nostri patris gloria totum impendamus affectum”, „nostrum desiderium, nostrum gaudium gloriam nostri patris esse testantes”, *Ioh.* 7: „qui quaerit gloriam eius qui misit illum, hic verax

est, et iniustitia in eo non est”. Sic Paulus optat „anathema” fieri a Christo Iesu, ut „ad gloriam patris salus totius Israeliticae plebis accrescat. Securus enim optat interire pro Christo qui novit neminem posse mori pro vita”. Tertio sic: *sanctificetur nomen tuum*, id est „tales nos facito, pater, ut sanctificationem tuum vel intelligere quanta sit vel capere mereamur”. Quarto sic: *sanctificetur nomen tuum*, id est ita fac nos vivere, ut per nostram conversationem glorificetur et sanctificetur nomen tuum, *Matth.* 5: „videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum”. Quinto: *sanctificetur nomen tuum*, id est „continua sanctificatione” purgetur in nobis, quod „cotidie delinquimus”, „ut sanctificetur”, id est sanctum conservetur, „in nobis”. Sexto dic: *sanctificetur nomen* dei, quando quod scimus de deo affectu et effectu relucet. Septimo oramus, ut „scientes eum sanctum timeamus et sollicite vigilemus, ne forte violemus sanctitatem nominis eius in nobis per opera mala”.

6. *Adveniat regnum tuum*. Apte praemittitur „sanctificetur nomen tuum”, quia secundum Hieronymum „grandis audaciae est et purae conscientiae postulare regnum dei [et] iudicium non timere”.

Adveniat regnum tuum. Primo, ut expulso diabolo per vitiorum exstinctionem regnet „deus in nobis” aut potius in toto mundo „per virtutum fragrantiam”. Secundo de futuro regno loquitur, de quo: „venite, benedicti patris mei, percipite regnum”. „Novit enim sanctus testimonio conscientiae suae, cum apparuerit regnum dei, eius se futurum esse consortem”.

Ait autem *tuum*. Deus enim aeternus, spiritus proprie; regnum eius non corporale, temporale aut huiusmodi est, sed sublimius. Vel secundo: ait *tuum*, quia in spiritu, in aeternitate et huiusmodi apparet *regnum*, scilicet potentia, sapientia, bonitas, divitiae, honor dei.

7. *Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*. Circa hanc petitionem primo notandum quod li *sicut in caelo, et in terra* secundum Chrysostomum communiter refertur ad primam, secundam et tertiam iam

praemissas petitiones. Secundo quod non ait „sanctifica” vel „sanctificemus”, nec ait „adduc regnum tuum” aut „suscipiamus regnum tuum”, nec ait iterum „fac” vel „faciamus tuam voluntatem”, sed haec omnia impersonaliter posuit: *sanctificetur, adveniat, fiat*. Rursus notandum quod non ait „sanctificetur nomen tuum in me”, nec „adveniat regnum tuum in me”, aut „fiat voluntas tua in me”, sed universaliter *sanctificetur, adveniat, fiat*, docens nos orare pro orbe terrarum. Tertio notanda est consequentia tertiae petitionis ad secundam: „quia enim concupiscere docuit caelestia, dicens: „adveniat regnum tuum”, antequam ad caelum perveniatur, ipsam terram iussit fieri caelum, dicens: *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*”: „solvatur error, plantetur veritas, expellatur malitia, revertatur virtus, et sic iam omnino non differat caelum a terra”. Et haec est prima expositio huius tertiae petitionis.

8. Secundo dic, quod optat „terrena coaequari caelestibus”, ut, sicut voluntas dei impletur ab angelis in caelo, sic ab omnibus hominibus in terra. Hoc autem facile petimus, si credimus deum plus pro nobis sollicitum quam nos ipsos.

Tertio: voluntas dei est salus nostra, secundum illud: „vult omnes homines salvos fieri”. Oramus ergo salvari sive salutem, dicentes: *fiat voluntas tua* etc., ut sicut hi qui in caelo salvi sunt, sic et hi qui in terra salvi fiant. Hinc est quod praemittitur: „adveniat regnum tuum”. Hoc enim regnum dum advenerit, sive hic per gratiam sive in futuro per gloriam, fiet voluntas dei in terra sicut in caelo.

9. Quarto: *sicut in caelo*, id est iustis, *et in terra*, id est peccatoribus. Quinto orat, ut fiat retributio bonorum et malorum. Quod erit in extremo iudicio quod futurum optat, ut sic adveniat regnum dei. Sexto: *caelum et terra* spiritus est et caro. Orat ergo, ut sicut mens, spiritus, oboedit deo, sic caro spiritui. Septimo, ut sicut in Christo, sic in ecclesia tota. Octavo dic quod orat, ut sicut mente, spiritu, iam regnum dei percipimus, sic *et in*

terra, id est corpore glorificato in resurrectione, *fiat voluntas* dei, id est salus mentis et corporis.

10. *Panem nostrum cotidianum da nobis hodie: panem supersubstantialem da nobis hodie*, *Matth.* 6, *Luc.* 11 dicitur: *panem nostrum cotidianum da nobis hodie*. Chrysostomus etiam in expositione *Matthaei* utitur hoc verbo *cotidianum.* Exponit autem quadrupliciter. Primo sic: *panem nostrum cotidianum* quo cotidie pascimur, *da nobis hodie* sine peccato praeparare aut sumere. Quod enim sine peccato et cum iustitia sumitur seu accipitur, hoc utique dat deus. Quod autem secus, non utique datur a deo, sed a concupiscentia sive a diabolo. Secundo sic: *panem nostrum*, scilicet quem iam habemus, *da nobis hodie*, *cotidianum*, id est sanctificatum sive sanum aut benedictum; et huic consonat littera illa *Matthaei*: *panem nostrum*, scilicet *supersubstantialem da nobis hodie*. Tertio sic: *panem nostrum cotidianum da nobis*, id est da nobis cotidie pro *hodie*, id est pro hoc uno die, scilicet ut non expendamus hodie sive uno die quantum sufficeret pro centum diebus nobis aut pro centum hominibus uno die, sed *panem nostrum da nobis hodie cotidianum* vel *cotidianum hodie*, id est cotidie pro hodie sive hoc die. Quarto sic: *panem nostrum cotidianum da nobis hodie*, id est quantum possibile est; nollemus iam plus habere pane cotidiano.

11. Quod autem ait *nostrum*, Chrysostomus, ubi iam supra *Matth.* 6 exponit dupliciter: primo, ut panem nobis datum non soli comedamus, sed sint alii indigentes participes, ne quis dicat: „panem meum mihi pro me datum”, sed *nostrum*, quasi mihi et aliis per me et mihi per alios datum. Adhuc autem, quia panis et omnia huiusmodi praesentis vitae necessaria sunt nobis cum aliis et propter alios et aliis in nobis data. Qui non dat alteri, quod alterius est, non comedit suum panem, sed alienum simul cum suo. Deinde, cum panem acquisitum iuste comedimus, panem utique nostrum comedimus, dum autem male et cum peccato acquisitum, panem

non nostrum comedimus, sed alienum; nam omne, quod iniuste habemus, nostrum non est.

Panem nostrum: vel dic quod oramus nobis dari hodie *panem cotidianum*, id est pro cotidie, scilicet, ut non oporteat nos esse sollicitos singulis diebus habitis victui necessariis; et huic alludit Evangelium secundum Hebraeos, quod secundum Hieronymum in *Glossa Matthaei* 6 sic habet: „panem nostrum crastinum da hodie".

12. Secundo dic: *panem nostrum cotidianum da hodie*: quo scilicet cotidie indigemus, ut iam supra. *Da nobis hodie*, id est in praesenti sive dum in praesenti saeculo peregrinamus aut pane materiali indigemus, quamdiu mortales sumus et passibiles; et huic alludit *Glossa*, ubi prius ex *Collationibus patrum*.

Notandum autem, quod „nomine panis a parte, quae excellit", figuratur sufficientia vitae praesentis secundum Augustinum *Ad Probam* de orando deum. „Sufficientiam enim vitae non indecenter vult, quisquis vult, et non amplius", ut ibidem ait; hoc modo et per tunicam indumentum sufficiens figuratur ubi dicitur: „neque duas tunicas habeatis".

Rursus etiam hoc apostolis competebat, „qui gratia docendi omni tempore vagabantur", ut sic in crastinum nihil reservarent.

13. Tertio sic, ut nomine *panis* caelestis doctrina sive inspiratio aut illustratio designetur, secundum illud: „non in solo pane vivit homo" etc. Unde Matthaeus ponit: *panem nostrum supersubstantialem*, qui est ipse deus pascens omnes semper et omnia. Aut iterum aliter, secundum illud *Ioh.* 6: „ego sum panis vivus, qui de caelo descendi". Christus enim pascit, inquantum deus, omnia.

Adhuc in sacramento corporis sui, cuius nos cotidie participes fieri postulamus, dicentes: *panem nostrum* etc. Nec obstat, si cotidie hoc sacramentum non sumimus, nihilominus tamen participes efficimur, si in caritate et unum corpus sumus in his, qui communicant, ubicumque sint.

14. Adhuc autem nota, quod non pecunias aut delicias, sed panem iubet petere: *panem nostrum cotidianum da nobis hodie*. „Divinum cibum discipulus Christi debet petere, ne quaeramus in hoc saeculo diu manere, qui petimus regnum dei velociter advenire” dicentes: „adveniat regnum tuum”, secundum illud: „heu mihi, domine, quia incolatus” etc. et iterum: „cupio dissolvi” etc.

Vel dic: *panem*, qui est hodie, id est in aeternitate, qui semper hodie, *da nobis*; vel: *panem supersubstantialem da nobis hodie*, id est in aeternitate; unde: „hodie genui te”. Augustinus XI *Confessionum* c. 6 circa finem: „anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno: hodiernus tuus aeternitas. Ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: «ego hodie genui te»”.

Temporale iubet petere, ostendens non solum spiritualia, sed etiam temporalia esse a deo, principio primo, contra Manichaeos. Item *panem* non salsum, non deliciis. Item ut sciamus minima in bonis nobis esse a deo.

15. *Et dimitte nobis debita nostra*. Nota: formam orandi tribuit, mores instruit, iram et tristitiam, radicem malorum, tollit, modum [ostendit] quo orantes possimus petita impetrare [et] divinam contra nos iram sive sententiam ternperare dicens: *dimitte* etc.

Ait autem: *debitoribus nostris* propter duo: primo, quia secundum Chrysostomum „in propriis iniuriis esse quempiam patientem laudabile est, iniurias autem dei dissimilare nimis est impium”. Secundo, quia multi proni sunt dimittere iniurias proximo aut etiam deo illatas, suas autem iniurias non sic cito dimittunt. Tertio nota: si laesus non dimittens debitori infructuose orat, quid putas de oratione laedentis?

Quarto nota quod aliqui transiliunt hanc clausulam *sicut et nos dimittimus*, et hi „stulti. Primo: nam qui non sic orat, ut Christus docuit, non est Christianus, nec Christi discipulus. Secundo: quia nec pater

libenter exaudit orationem quam filius non dictavit”. Tertio: quia pater non verba, sed sensum filii potius respicit et suscipit. „Orationem ergo dicere potes, sed deum fallere non potes”.

16. Adhuc autem circa hanc quintam petitionem *dimitte nobis* etc. notanda sunt quattuor. Primo: qui patrem habet deum, „ne quasi innocens sibi placeat et se extollendo plus pereat, instruitur cotidie peccare, qui cotidie iubemur veniam petere” dicentes: *dimitte nobis.* Secundo commendatur nobis paterna dei misericordia. „Qui enim pro peccatis orare nos docuit, utique misericordiam promisit”. Tertio: non ait „dimittemus”, sed *dimittimus*. Non vult enim deus dimittere, nisi nos prius dimittamus. Quarto notandum quod per hanc petitionem non iubemur inimicos diligere. Vult enim deus nos dimittere, sicut nobis ipse dimittit. Ipse autem dimittit nobis rogantibus et veniam orantibus. Sufficit igitur, si nos roganti et veniam petenti dimittamus. „Iam vero qui eum, in quem peccavit, veniam rogat”, „non est deputandus inimicus”. Unde Augustinus in *Enchiridio* dicit inimicorum dilectionem „non esse tantae multitudinis, quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: *dimitte nobis, sicut et nos dimittimus*”.

Rursus notandum, quod in primis tribus petitionibus, cum de his, quae dei sunt, loquitur, singulariter ait: „nomen tuum”, „regnum tuum”, „voluntas tua”. In aliis quattuor pluraliter ait: „panem nostrum”, „debita nostra”, „ne nos inducas”, „libera nos”.

17. *Et ne nos inducas in tentationem*, sexta petitio. Nota primo: non oramus non tentari. „Tentatus est enim Iob”, „tentatus Abraham et Joseph” propter meritum augendum et coronam; sed oramus non induci, non vinci, tamquam si quispiam oret non igne non contingi, sed non exuri. Secundo hic innuitur „adversarium non posse nos tentare, nisi deus permittat, ut omnis timor pariter et devotio nostra convertatur ad deum”. Unde „sequitur: «sed libera nos a malo», id est non permittas «tentari supra id quod» possumus, «sed fac cum tentatione proventum, ut possimus

sustinere»”. Vel aliter: dicentes, *ne nos inducas in tentationem*, petimus perseverantiam in sanctitate. Adhuc autem oramus deum nos non inducere in tentationem, quamvis beatus Iacobus dicat: „deus intentator malorum est”, quia secundum Augustinum *De bono perseverantiae*: „nihil fit, nisi quod deus aut ipse facit aut fieri permittit”.

18. *Sed libera nos a malo*, septima petitio. Nota primo: oramus, in malum, id est peccatum, nos non induci, malum inquantum nondum commissum, dicentes: „ne nos inducas” etc.; nunc oramus liberari a malo, id est peccato iam commisso. Secundo dic: *a malo*, id est periculo tentationis. Tertio: *a malo*, id est a „diabolo, qui malus dictus [est] vel propter malitiae excellentiam vel quia implacabile bellum ad nos habet”. Quarto: *a malo*, id est vitio petitionis, ne scilicet carnaliter sive temporaliter petamus sive oremus. „Pudeat petere quod non pudet cupere; et si vincit cupiditas, bene petitur, ut ab isto cupiditatis malo liberemur”. „Petitis enim et non accipitis, eo quod male petatis”, male, id est carnaliter et temporaliter.

Explicit Pater noster.

<Sermo paschalis a. 1294 parisius habitus> Frater Eckhardus lector sententiarum in die Resurrectionis

„Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur”, ad *Cor.*

„Epulari autem et gaudere oportebat, quia frater tuus mortuus fuerat et revixit”, in *Luca*.

1. Prothema hoc directe, ut videtur, themati et praesenti sollemnitati correspondet. Cum enim Marcus Tullius, quem Augustinus commendat praecipue inter omnes rhetores, tam in veteri quam nova Rhetorica scribat quod inter alia quattuor sunt quae cum aviditate audiuntur, scilicet quando ea quae proponuntur sunt pertinentia ad singulos, et sunt incredibilia quia mirabilia, et sunt nova quia insolita, et magna quia supernaturalia, haec quattuor tanguntur in his verbis secunda positis quia haec, de quibus hodie agit ecclesia, tangunt singulos – hoc notatur, cum dicit: *frater tuus*, scilicet Christus; item sunt incredibilia, cum summe sint mirabilia, quia „deus”, qui est „sphaera intelligibilis” et incomprehensibilis, „cuius centrum ubique et circumferentia nusquam”, sub specie panis sumendus proponitur – unde *epulari et gaudere oportebat*; item sunt nova, scilicet quod vita moritur – unde *mortuus fuerat* –, et magna – *et revixit* –, quia mortuus vitae restituitur, propria scilicet virtute, in aeternum victurus.

2. De primo: de tua enim re agitur. Unde in *Gen.*: „frater enim noster et caro est”. Item: „hoc nunc os ex ossibus meis” etc.

Hic quia sub specie panis proponitur, et haec incredibilia. Unde Is., et ponitur in *Epistula ad Romanos*: „domine, quis credidit auditui nostro?”, quasi dicens: incredibilia sunt. Dicitur autem: „auditui nostro”, forte quia

„fides ex auditu”, vel forte quia in sacramento altaris intellectus evacuatur, visus, gustus et alii sensus captivantur, sed solus auditus illigatus evadit et verum nobis nuntiat. Unde potest dicere illud Iob: „ego evasi solus, ut nuntiarem tibi”.

Sunt etiam nova, quia vita moritur, scilicet Christus. Unde in *Ioh.*: „ego sum via, veritas et vita”. Item: „quod factum est in ipso vita erat”.

Item magnum, quia *revixit*. Quod enim mortuus reviviscat quandoque visum est, sed quod se ipsum suscitet semper victurus, magnum prorsus et insolitum est. Unde in *Apoc.*: „ego sum primus et novissimus [et vivus], et mortuus fui et ecce sum vivens in saecula saeculorum”. Et Augustinus in II *Epistula ad Volusianum*: „non oportebat ut deus faceret novum mundum, fecit autem nova in mundo. Homo enim ex virgine procreatus a morte in aeternam vitam resuscitatus in caelis forte potentius opus est, quam mundus”.

Nec est mirandum quod illud quod ad litteram de filio prodigo dictum est et iniquo, de Christo exponimus, cum scriptum sit de Christo: „et cum iniquis deputatus est”. Unde etiam *Is.*: „deus posuit iniquitates omnium nostrum in eo”.

3. Ut autem quae primo coepimus congruentius exponamus, primo oremus. Augustinus autem docet in libro *Soliloquiorum* circa principium modum orandi dicens: „deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agas dignum, quem audias, postremo ut me exaudias”. Bene enim orare est multum impetrare.

Pascha nostrum etc.

4. Videmus, quando mater infantem vult provocare ad comedendum et medicus infirmum ad sumendum medicinam, uterque utrumque commendat, quia opinio bona de his ut plurimum proficit, et talis imaginatio prima boni plus quandoque confert quam medicus per instrumenta. Unde visum est, ut ipsi referunt, quod gallina ex sola imaginatione quantum ad exteriorem dispositionem se transfiguravit in

gallum. Unde volens nos provocare ad manducandum pascha, primo proponit eius excellentiam dicens: *pascha nostrum* etc. Secundo recto ordine hortatur nos ad dignam receptionem tanti sacramenti: *itaque epulemur*, ut haec dictio *itaque* teneatur adverbialiter, id est *epulemur* secundum tanti sacramenti convenientiam.

5. Primo ergo commendat hoc pascha, quia hoc tam corpus reficit quam animam. Unde in *Ioh.*: „ingredietur", scilicet ad animae refectionem, „et egredietur, et pascua inveniet". De excellentia huius dicitur in libro *Sapientiae* quod habet „in se omne delectamentum et omnis saporis suavitatem", „deserviens uniuscuiusque voluntati". Unde Augustinus in *Sententiis Prosperi* c. 3: „omnis perfectio ex Christo et in Christo est, ultra quem non habet spes quo se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quo amplius possit venire, sed habet in quo debeat permanere". Sic de primo.

6. Nunc de secundo: *itaque epulemur*, scilicet secundum convenientiam. Ut autem habeamus sacramenti excellentiam et commendationem et digne recipientium dispositionem, videamus quoad praesens tria circa ipsum, scilicet quibus hoc pascha paretur, secundo ubi, et tertio quid operetur.

7. De primo sciendum quod paratur pauperibus et mundas conscientias habentibus et mundum contemnentibus.

De primo *Ps.*: „parasti in dulcedine tua pauperi, deus", et illud: „edent pauperes" etc. – *Glossa*: pauperibus, id est mundi contemptoribus et humilibus – „in dulcedine tua" – Glossa: „non saeculi, quae amara est". Unde Augustinus in epistula quadam ad Armentarium et Paulinam: „ibi labor, ubi multa quaeruntur et diliguntur, quibus adipiscendis et retinendis voluntas satis non est, iuxta te esse vero vita est, ipsa vero velle iustitia est. Vide: ubi labor est, ibi voluntas satis [non] est. Propter quod divinitus dictum est: „in terra pax hominibus bonae voluntatis". Ubi pax, ibi requies; ubi requies, ibi finis appetendi et nulla causa laborandi".

8. Videtur autem quantum ad praesens duplex causa posse assignari cur Deus det „humilibus gratiam”, sicut scriptum est in canonica Iacobi et alibi. Si autem deus dat gratiam per partes, multo fortius in hoc sacramento, in quo latet fons gratiae. Et in aliis litteris dicitur satis probabiliter quod omne continens quanto est bassius et inferius, tanto capacius. Unde anima quae debet capere hoc sacramentum, quanto est per humilitatem bassior, tanto dei capacitor. Unde Augustinus: „Deus totus oculus est, totus manus est, totus pes”, quoad primum quia omnia speculatur, quoad secundum quia omnia operatur, quoad tertium quia ubique ens nusquam locatur. Unde si vult ipsum anima fidelis capere, oportet ut per humilitatem se aptet.

9. Item paratur secundo mundi contemptoribus propter duo. Unum quia secundum Augustinum omne metallum ex [at]tactu ignobilioris obfuscatur vel debilitatur, ut aurum ex contactu agenti. Ergo videtur iniuria fieri deo, si ipsum aliquis recipiat amans mundum, quia ipsum ignobilitare quantum in ipso est videtur.

10. „Parasti, deus”. Sic videtur a quo paratur, scilicet a deo. Nec mirum, quia videmus quia natura tota corrupta et infirma et limitata in tempore modico educit aliquod magnum et vivum ex humore attracto. Longe possibilius est ex virtute divina brevi tempore hoc sacramentum confici, cum quanto agens est fortius, tanto actus sit brevior, quemadmodum dicitur in aliis litteris. Unde dicit signanter: „parasti, deus”.

11. Tertio paratur mundas conscientias habentibus. Unde in libro *Num.* dicitur Moysi quod qui immundi erant in „secundo mense” celebrent Phase. Et in *1 Reg.* David volenti sumere propter necessitatem „panes propositionis”: „si pueri sint mundi”. Et in *Matth.* quod „Ioseph accepto corpore” domini „involvit illud in sindone munda”. Ergo mundis tantum paratur. Unde Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia* c. 3 alludit thematie nostro *pascha nostrum immolates est Christus*: „ad sanctissimam

venientes immolationem purgari oportet ab extremis animae phantasiis et in similitudine ipsi, quantum possible, advenire”. In signum huius etiam Christus lavit et mundavit pedes discipulorum, ut etiam contagia minima docerentur auferenda.

12. Ubi autem paretur, in Ezechiele ostensum est, utcumque „in montibus excelsis Israel”: „ibi requiescunt”, „in locis pinguibus”, „in herbis virentibus”, „erunt pascua eorum” et[c.]

13. Nusquam melius † …a quibus † nisi si videamus quid de hac praeparatione requisitus dicebat: ubi „vis eamus” parare „pascha”? Marcus dicit quod „misit duos de discipulis” etc. Lucas dicit quod „Petrum et Iohannem” etc. usque: „et ibi parate”. Petrus interpretatur „agnoscens”, ergo agnitio sui ipsius et infirmitatis propriae est unum quod praemittitur ad parandum. Unde ad *Cor.*: „probet autem se ipsum homo” etc. Unde Augustinus *De Trinitate* l. IV in principio: „scientiam terrestrium atque caelestium rerum magni aestimare solet genus humanum, in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae proponunt nosse semet ipsos. Unde probabilior laudabiliorque est animus cui infirmitas propria nota est quam qui ea non respecta vias siderum scrutatur, etiam cogniturus”. Unde Adam volebat multam rapere scientiam et perdidit eam. Et Albertus saepe dicebat: „hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus”. Unde reprehendendi sunt qui praesumunt de scientia talium et suam conscientiam negligunt. Unde Augustinus in libello *De disciplina christiana* convincit ex hoc quod multi plus diligunt tunicam quam animam et mortem quam vitam, quia probatio est ab anima. Unde dicit: „amas tunicam bonam, eam vis, amas domum bonam, eam vis” etc. „Denique etiam ipsam mortem bonam vis et exoptas. Ergo si non amas bonam vitam vel animam, eam non vis. Times male mori, time male vivere. Non potest male mori, qui bene vixerit. Iterum confirmo, audacter et securus dico: non potest” etc.

14. Praemisit etiam Iohannem, qui interpretatur „in quo est gratia”, quia ex cognitione propriae infirmitatis consurgit humilitas et gratia. Quicumque vero est superbus, non est sciens. Unde in proverbiis Ptolemaei: „qui inter sapientes est humilior, inter eos est sapientior”. „Humiliatio tui in medio tui” dicitur in Michaea. Si te intus cognoscas, te humiliabis frequenter.

Ergo ibant simul Petrus et Iohannes. Unde in *loh.*: „currebant duo simul” etc. Petrus ergo primus exivit, sed Iohannes praecucurrit, quia illic elevat gratia, ubi non attingit natura.

Petrus ergo et Iohannes praeparant. Unde Augustinus in libro *De gratia et libero arbitrio* dicit: „deus cooperando in nobis perficit quod operando incipit. Operatur in nobis incipiens ut velimus, cooperatur volentibus perficiens, operatur ut homo velit, cooperatur ut frustra non velit”.

15. Misit ergo duo dicens: „ite· in civitatem”, quia in hac sacra[menti] perceptione debet esse collectio desideriorum unitorum in deum. Unde civitas dicitur „quasi civium unitas” in qua paratur pascha. Unde Dionysius ubi supra, cur dicatur hoc sacra[mentum] communio vel synaxis, dicit: „unaquaeque sacra perfectiva actio partitas nostras vitas in uniformem deificationem colligit et divisarum deiformem complicationem et communionem donat”. Unde si hoc facit quaevis sacra actio, longe facit hoc sacra[mentum]. Unde nomen „communionis” merito datur huic sacramento.

Civitas importat nomen munitorum. Unde *Ps.*: „Quis deducet me in civitatem munitam?”. Quia ibi stillat fons omnium gratiarum.

16. Cum ergo paretur hoc pascha humilibus, mundi contemptoribus et mundis, non est mirum si febricitantibus ardore mundialium non sapit, quia est „grande”. Unde: „cenaculum grande, stratum; ibi parate”. Unde Augustinus in libro *Confessionum* VII: „quid autem sacramenti haberet «verbum caro factum est», nec suspicari poteram”, dixit de se ipso, nec

mecum portabam nisi memoriam plenam mundanis. Post invenit „non esse mirum quod oculis aegris odiosa est lux quae sanis est amabilis et infirmo palato gravis est cibus qui sano est dulcis”. Et sequitur: „inveni me esse longe a te tamquam audirem vocem tuam de excelso: «cibus sum grandium; cresce et manducabis me». Non tu mutabis me in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me”. Unde inter corporalia haec est differentia et spiritualia, quia corporalia sustinent in se contenta; non sic spiritualia, immo anima contenta in corpore ipsum continet. Et sicut cibus quanto purior, tanto citius et melius trahitur ad intima membrorum, sic quanto homo est purior, per hoc pascha incorporatur Christo. Et dicit post Augustinus ibidem: „audivi, sicut auditur in corde, ita ut prorsus non esset unde dubitarem faciliusque me dubitarem vivere quam hoc audire”. Unde in *Ioh.*: „qui manducat carnem meam” etc. „in me manet”: et: „qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum”. Quem ipse nobis dominus concedat. Amen.

Note

I. Prologurile

Tabela prologurilor la Opera tripartită

1.Avem de-a face cu primul semn al percepţiei „sistematice” asupra operei eckhartiene. Opera lui Meister Eckhart este deci un sistem, deşi tensiunile sale intrinseci (e vorba, în esenţă, de cele două definiţii opuse ale lui Dumnezeu – *esse est deus* şi *deus est intelligere* –, susţinute în lucrări diferite de către misticul turingian) par mai degrabă să indice un dezinteres faţă de coerenţa lucrărilor într-un sistem. În mod concret, *Tabela prologurilor* vorbeşte despre cinci capitole preliminare, care sintetizează diviziunile principale ale operei lui Eckhart. Aşadar, ceea ce autorul numeşte „capitolul doi”, „capitolul trei” şi „capitolul patru” corespund celor trei diviziuni majore ale *Operei tripartite*: *Opera propoziţiilor* (capitolul doi), *Opera întrebărilor* (capitolul trei) şi *Opera comentariilor* (capitolul patru). Capitolul întâi se referă la statutul termenilor generali şi la raportul metafizic dintre superior şi inferior. Aceste prime patru capitole rezumă *Prol. gener.*, § 8-22. Cel de-al cincilea capitol corespunde *Prologului la Opera propoziţiilor* în ansamblul său.

2.Este vorba de *Prol. gener.*, § 8-11.

3.Vezi § 3, dar şi *Prol. Op. prop.*, § 3 (*…aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc*).

4.Aşa cum rezultă din context, termenii generali sunt termenii supragenerici, asemenea fiinţei la Aristotel. În § 8 din *Prol. gener.* (la care se face referire în acest paragraf), termenii generali sunt puşi în opoziţie cu accidentele.

5.Verbul *imprimo* aparţine vocabularului opusculului *Liber de causis* (III, 35: *Quod est quia non imprimit in res nisi per motum*; V, 49: *intelligentiae superiores primae, quae sequntur causam primam imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur*; XIII [XIV], 117: *Et quia anima sic est fit quod imprimit res corporeas*; XIII [XIV], 118: *Res igitur quae imprimuntur ex anima sunt in anima per intentionem exempli, scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae*; XIII [XIV], 121: *…et virtus imprimens in rebus habentibus dimensiones est sine dimensione*). În mod evident, termenul se referă mai degrabă la influenţa pe care superiorul ontologic o exercită asupra realităţilor inferioare, decât la un semn reperabil, de natură vizuală sau semiotică. În scrierile lui Toma din Aquino, termenul *imprimo* (sau

termenii din aceeaşi familie lexicală) este folosit relativ frecvent în textele de tinereţe (aflate încă sub influenţa lui Albert cel Mare) sau în comentariile Doctorului angelic la opere de inspiraţie neoplatonică, precum *De divinis nominibus* a lui Pseudo-Dionisie sau *Liber de causis* (*Sent.*, II, d. 2, q. 3, a. 1, ad 2: *intellectus divinus imprimit in rem formam, per quam res sibi similatur; intellectus autem humanus speciem, per quam rei assimilatur, a re accipit*; *Super De causis*, I, 1: *sed prima causa vehementius imprimit in effectu quam causa secunda, ut probatum est*). Totuşi, termenul nu este absent nici în lucrările de maturitate ale Aquinatului, unde se referă la prezenţa chipului lui Dumnezeu în om (*S.th.*, I, q. 105, a. 3, ad 3: *Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est*), la doctrina creaţiei în general (*S.c.G.*, IV, 11, 8: *in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam*) sau chiar la actul cunoaşterii (*S.c.G.*, II, 76, 20: *sensus enim, motus a sensibili exteriori, imprimit in phantasiam*).

6. Vezi de *Prol. gener.*, § 10.

7. Vezi *Prol. gener.*, § 12. Paragraful explicitează propoziţia *esse est deus*.

8. Vezi *Prol. gener.*, § 13. În realitate, tema existenţei lui Dumnezeu nu este nicidecum o problemă filosofică acută la Eckhart. De altfel, tema nu îi este proprie misticii, ci mai degrabă teologiei scolastice. Aşadar, *Prol. gener.*, § 13 este mai degrabă argumentarea tezei centrale a metafizicii eckhartiene, anume *esse est deus*.

9. *In principio*, textul din *Geneză* („La început Dumnezeu a creat cerul şi pământul”; *Gen.*, 1, 1), este una dintre temele predilecte ale lui Eckhart, pe care o asociază cu textul ioanic („La început era Cuvântul”; *cf. In.*, 1, 1). Sintagma *in principio* este interpretată de Eckhart în sens local („în început”), astfel încât *principium* devine un spaţiu; traducând în latină sintagma grecească ἐν ἀρχῇ, care are un sens vădit temporal în original („la început”), sintagma *in principio* devine la Eckhart un ablativ al locului, desemnând receptaculul în care sunt cuprinse toate lucrurile. Aşa cum se va vedea mai jos, „începutul” (înţeles ca *loc* al interiorităţii) are menirea de a-l situa pe Dumnezeul necorporal într-un univers spaţial. Dar totodată are şi menirea de a-l situa într-un univers atemporal: timpul aparţine doar creaţiei, nu şi lui Dumnezeu. În calitate de Creator, el este „spaţiul” învăluitor care cuprinde orice spaţializare şi orice temporalizare creaturală.

10. Vezi *Prol. gener.*, § 14-21 (ultimele două paragrafe, aşadar § 20-21, rezumă cele patru puncte detaliate în § 16-19). Urmează § 22, care rezumă prima propoziţie, prima chestiune şi prima autoritate comentată, pe care autorul *Tabelei prologurilor* le numeşte, respectiv, „cel dintâi capitol”, „al doilea capitol” şi „al treilea capitol” (*cf. Tabela prologurilor*, § 1-3).

11. *Auctoritas* are, la autorii medievali, sensul de text normativ, inconturnabil în orice demers exegetic ori argumentativ. Termenul se referă atât la textele scripturistice, cât şi la unele lucrări care aparţin tradiţiei patristice sau medievale.

12. Vezi *Prol. gener.*, § 16. Avem de-a face aici cu o critică a cauzalităţii intermediare.

13. Vezi *Prol. gener.*, § 17.

14.În fond, Eckhart polemizează aici cu imaginarul impus de dogma creaţiei, care se foloseşte de imaginea spaţială a „exteriorităţii” pentru a indica diferenţa dintre creatură şi Creator. Cum spaţialitatea ţine de creaţie şi cum Dumnezeu nu este cuprins în vreun spaţiu, nu putem vorbi altfel decât metaforic despre o exterioritate a creaţiei faţă de Dumnezeu. Aşadar, Dumnezeu nu creează lucrurile în exterior, ci în sine însuşi. Diferenţa dintre creaţie şi Creator – sugerează Eckhart – nu este una spaţială. Desigur, „interioritatea” este şi ea o metaforă. Oricum, interioritatea creaţiei în Dumnezeu nu trebuie înţeleasă – aşa cum a fost interpretată de unii exegeţi – ca un avatar panteist. Explicarea sintagmei ca ablativ al locului apare în *Prol. gener.*, § 15 (*creavit in principio*, id est in se ipso).

15.Vezi *Prol. gener.*, § 18.

16.Teza creaţiei perpetue este condamnată de papa Ioan al XXII-lea prin bula din 27 martie 1329 (*cf. In agro dominico*, art. 2, LW V, p. 597: *Item „concedi potest mundum fuisse ab aeterno”*), însă poziţia lui Eckhart nu trebuie confundată cu teza eternităţii lumii, condamnată de Étienne Tempier în 1277.

17.*Zah.*, 6, 12. *Oriens*, participiu prezent al verbului *orior* („a se ridica”, dar şi „a se naşte”, „a începe”). Având în vedere contextul – se vorbeşte despre naşterea Fiului din Tatăl –, am tradus *oriens* cu „Cel care se naşte”. De asemenea, *oriens* înseamnă totodată „Soare”, „răsărit al Soarelui” şi desemnează „răsăritul” ca punct cardinal sau ca arie geografică. *Septuaginta* are ἀνατολή („Răsărit”), de la verbul ἀνατέλλω („a se ridica din”, „a face să apară”, dar şi „a-şi avea originea în”). Biblia de la 1688 traduce: „Iată bărbat, Răsăritul e numele lui”. Termenul *oriens*, cu sensul de „Răsărit”, apare în *In Iohannem*, atunci când Eckhart vorbeşte despre naşterea eternă a Verbului divin „în început” (*in principio*), unde nu există laps temporal, căci atunci când suprimi „timpul, şi Apusul devine Răsărit” (*tolle tempus, occidens est oriens*). În absenţa timpului, a diferenţierii dintre Apus şi Răsărit, Fiul se naşte neîncetat şi este născut neîncetat (*semper nascitur, semper natus est*; *cf. In Iohannem*, § 8, LW III, p. 9); şi tot în absenţa diferenţierii dintre Apus şi Răsărit, Fiul este un veşnic Răsărit (*Oriens*). Din acest punct de vedere, eternitatea este prezenţa perpetuă a unui răsărit fără apus. În termeni spaţiali, a fi *in principio* înseamnă a fi în punctul cardinal al unui Răsărit care nu are niciodată un Apus – un Răsărit zenital. Într-un alt loc, Eckhart subliniază în schimb opoziţia dintre *oriens* şi *occidens*, care primesc în aceeaşi măsură lumina, iar nu unul prin intermediul celuilalt (*In Iohannem*, § 70, LW III, p. 59). Vezi şi *In Genesim I*, § 72, LW I, p. 234.

18.În realitate, este vorba de *Lc.*, 1, 78. În textul grec al Noului Testament este: ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. Biblia de la 1688 spune: „ne-au socotit pre noi Răsăritul den Nălţime”.

19.Vezi *Prol. gener.*, § 19.

20.Termenul *simul* este semnificativ pentru metafizica lui Eckhart. Dumnezeu creează în sine, deci în simultaneitatea eternităţii, aşa că doar felul în care creaţia apare *ad extra* ţine de temporalitate (*cf. In Genesim I*, § 18, LW I, p. 200; vezi şi *Prol. gener.*, § 18). De asemenea, în scrierile lui Eckhart, *simul* („simultan”) face cuplu cu *semel* („o dată”), întrucât simultaneitatea şi unicitatea actului creaţiei este unul şi acelaşi lucru. Actul creaţiei este unic şi irepetabil tocmai pentru că este etern. Eckhart exploatează adesea cuplul *simul*/*semel* („în acelaşi timp”/

„o dată”), situând cei doi termeni într-o cvasisinonimie: „o singură dată” înseamnă – pentru magistrul turingian – „în acelaşi timp”, „simultant”. *Cf. Ps.*, 61, 12 (*Ps.*, 62, 11): *Semel locutus est Deus, duo haec audivi*; în română (în traducerea Cornilescu): „O dată a vorbit Dumnezeu, de două ori am auzit”. Cuplul *simul*/*semel* se referă la actul unic de generare a Fiului din Dumnezeu şi de creare a lumii (*cf. In Iohannem*, § 73, LW III, p. 61; asupra acestei distincţii, vezi şi Lossky, 1960, pp. 56-60).

21. Vezi *Prol. Op. prop.*, § 1-3 *sqq.*

22. Interesantă este folosirea verbului *significare* în context ontologic (vezi şi *Prol. gener.*, § 25: … *bonum bonitatem solam significat*). Relaţia dintre fiinţare şi fiinţă este una de semnificare. Interesant este că şi analogia fiinţei, aşa cum este ea formulată de Eckhart, are o orientare clar semiotică, întrucât urina este *semnul* sănătăţii, iar cercul vinului (*circulum vini*) este *semnul* vinului din tavernă (vezi cele trei ocurenţe ale analogiei vinului la Eckhart: *In Exodum*, § 54, LW II, p. 58 ; *In Ecclesiasticum*, § 52, LW II, p. 281, şi *Sermo XLIV*, § 446, LW, IV, p. 372; vezi şi interpretarea lui Alain de Libera, care menţionează uzitarea analogiei cercului vinului în lucrările altor autori medievali, precum Roger Bacon, Walter Burleigh, William Ockham, Duns Scotus şi Pseudo-Kilwardby (*cf.* A. de Libera, „Le problème de l’être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l’analogie”, în *Cahiers de la revue de théologie et philosophie*, 4/1980, Geneva, Lausanne, Neuchâtel, pp. 11-12).

23. Aristotel, *Categorii*, 5, 3 b 19: „alb” înseamnă calitate şi nimic mai mult” (*cf. Organon*, trad. de M. Florian, Iri, Bucureşti, vol. 1, 1997). Vezi şi *Prol. Op. prop.*, § 2 (*…sicut „album solam qualitatem significant”, ut ait philosophus, sic ens solum esse significat*); *In Exodum*, § 84, LW II, p. 87 (*Aeternum autem significat aeternitatem in concreto. Concretum autem significat formam solam, sicut „album solam qualitatem”*). Cu privire la distincţia dintre termenii abstracţi şi cei concreţi, vezi Daniel Fărcaş, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 159-160, iar cu privire la relaţia dintre alb şi albeaţă, vezi pp. 208, 210-312 din acelaşi volum. O altă ocurenţă a aceleiaşi distincţii pune în paralel binomul alb-albeaţă, respectiv drept (*iustus*) – dreptate (*iustitia*), arătând că albul poate fi cunoscut doar graţie albeţii, iar cel drept, graţie dreptăţii şi prin dreptate (*cf. In Iohannem*, § 172, LW III, p. 141). Este vorba aici de cunoaşterea mistică, cea care se realizează prin termenul abstract, şi corespunde pledoariei lui Eckhart pentru cunoaşterea lucrurilor create în Dumnezeu şi prin Dumnezeu. Aflată în opoziţie cu cunoaşterea prin conversie la imagine (*conversio ad phantasma*), adică prin intermediul lucrurilor, cunoaşterea mistică, prin termenul abstract şi deci prin cauză, nu o exclude pe cea dintâi. În fond, gnoseologia eckhartiană este dublă: există în textele magistrului turingian o gnoseologie de inspiraţie aristotelico-tomistă, după cum există şi o gnoseologie complementară, de inspiraţie neoplatonică, filtrată prin teologia augustiniană.

24. Vezi şi *Prol. gener.*, § 3.

25. Distincţia între predicate de tipul *secundum adiacens*, respectiv *tertium adiacens* este inspirată de Aristotel (*Despre interpretare*, 10, 19 b 15-20). Pentru *tertium adiacens*, originalul grecesc spune simplu τρίτον (*tertium adiacens praedicatur* traduce sintagma τρίτον προσκατηγορῆται). Predicatele *secundum adiacens* sunt predicate existenţiale („Omul

este/există” sau „Este/Există Dumnezeu” etc.), întrucât coagulează propoziţii de existenţă; adevărul sau falsitatea lor ţine de relaţia cu referentul real. În aceste exemple „este” funcţionează ca predicat de tipul *secundum adiacens* pentru că este al doilea element al propoziţiei, pe lângă subiectul a cărui existenţă o enunţă. În schimb, predicatele de tipul *tertium adiacens* nu angajează existenţa vreunui referent real („Omul este drept” sau – ca să citǎm exemplul lui Eckhart – „Martin este om”). Aici „este” are rol de simplă copulă ce uneşte două elemente (subiectul – „om” – şi obiectul logic – „drept”; respectiv, în al doilea caz, „Martin” şi „om”), survenind în economia propoziţiei ca un terţ element ce operează relaţia atributivă dintre subiect şi predicat. Referitor la distincţia dintre *secundum adiacens* şi *tertium adiacens*, *cf.* şi *Prol. Op. prop.*, § 3; vezi şi *Prol. Op. prop.*, § 25.

26.Problema face trimitere la chestiunea analizată de Siger din Brabant („Dacă este adevărat enunţul «Omul este un animal dacă nici un om nu există», în Boethius et al., Ce este un lucru? Despre fiind şi esenţă, Polirom, Iaşi, 2011, pp. 45-65.)

27.În original, *immediate*. Pentru aceeaşi temă, vezi şi *Prol. Op. prop.*, § 4, 13-14 şi 25. Suspiciunea de panteism care planează asupra lui Meister Eckhart pentru mulţi dintre criticii lui ţine şi de această filosofie a „nemijlocirii”. În *Prol. gener.*, § 8, Eckhart spune în acelaşi spirit că fiinţa tuturor lucrurilor vine în mod nemijlocit de la cauza primă şi de la cauza universală a toate (*esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium*). În alte texte însă elaborează ideea cauzei intermediare (*causae secundariae*; *cf. Prol. Op. prop.*, § 11; *In Genesim I*, § 152, LW I, p. 303). Oricum, Eckhart opune cauza primă (termenul este inspirat, fireşte, de *Liber de causis*) cauzei imanente (*causa citra*).

Prologul general la Opera tripartită

1.Aşadar, aşa cum se va vedea, este vorba de trei opere, care sunt prezentate schematic în *Prologul general la Opera tripartită*.

2.Eckhart ar fi fost motivat să-şi sistematizeze opera şi să-şi redacteze o parte din ea la solicitarea unor „fraţi”, adică a unor călugări din ordinul său.

3.Este vorba de „chestiunile disputate” (*quaestiones disputatae*), specie filosofică frecvent abordată în Evul Mediu în universităţi. De la Meister Eckhart avem patru astfel de chestiuni disputate, la care se mai adaugă un fragment – *Rationes Equardi* – dintr-o altă chestiune disputată de el şi de Gonzalv de Spania. Aşadar, în total cinci.

4.Aristotel, *De caelo*, II, 6, 289 a 7-8; *Resp. sofistice*, I, 15, 174 b 5.

5.Aristotel, *Topica*, I, 14, 105 b 5.

6.Sau „la adevăr”. Am optat pentru termenul „veridicitate” pentru a păstra şi aici distincţia clară între termenul abstract şi cel concret.

7.Aşadar, există o anumită sinonimie între *amor* şi *caritas* („dragoste” şi „caritate”). Dragostea este una dintre cele trei virtuţi cardinale (credinţa, nădejdea şi dragostea), despre care vorbeşte apostolul Pavel în *1 Cor*., 13; la Eckhart, dragostea devine limita şi principiul explicativ al celor zece porunci. De remarcat, de asemenea, este faptul că, aici, Meister Eckhart subliniază

excelent (deşi esenţializat) mesajul evanghelic al iubirii. Aşadar, opusul păcatului este dragostea, aşa cum, pentru Kierkegaard (*cf. Boala de moarte*), opusul păcatului este credinţa, iar nu virtutea.

8.În original, *primus et novissimus*. Aluzie la *Apoc.*, 22, 13: *ego alpha et omega primus et novissimus principium et finis* („eu sunt alfa şi omega, cel dintâi şi cel de pe urmă, începutul şi sfârşitul").

9.Este vorba de distincţia lui Boethius între *quo est* şi *quod est*, termeni care denumesc fiinţa (*esse*), respectiv esenţa (*essentia*); *cf.* Boethius, *De hebdomadibus*, axioma 1 (*Diversum est esse et id quod est*).

10.Augustin, *De immortalitate animae*, XII, 19, PL 32, 1031; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 1, PL 32, 1345 (*cf.* LW I, p. 150).

11.În original, *intercisse*. Există deci un fragmentarism al operei eckhartiene, de aşteptat, de altfel, din partea unui autor mistic, în ciuda faptului că prezentarea de ansamblu a operei misticului turingian în *Prologuri* pare să sublinieze tocmai aspiraţia către sistematizare.

12.Este vorba de Augustin, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, PL 35, 2207-2386, paternitate probabilă, după cum atrage atenţia J.-P. Migne; *De diversis LXXXIII quaestionibus Liber Unus*, PL 40, 11-100; *Contra Priscillianistas et Ad Orosium*, PL 42, 669-678. Textul precizează că hermeneutica lui Eckhart se inspiră din cea augustiniană (pentru acest subiect, *cf.* Virginie Pektaş, *Mystique et philosophie. „Grunt", „Abgrunt" et „Ungrund" chez Maître Eckhart et Jakob Böhme*, John Benjamins Publishing Company, 2006, p. 91).

13.În *Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, Eckhart este conştient că afirmaţiile sale vor fi interpretate tendenţios de „omul nerod", dar şi că ceea ce scrie este adevărat „în Domnul şi înăuntrul meu"; ceea ce pare evident nu corespunde întotdeauna adevărului, aşa cum un băţ parţial scufundat în apă pare strâmb, deşi nu este aşa (*BgT*, DW V, p. 60, 5-18; Humanitas, 2007, p. 90). Răspunzându-le acuzatorilor săi în cursul procesului de la Köln, Eckhart vorbeşte despre inabilitatea şi „scurtimea" intelectului acestora (*ruditas et brevitas intellectus*; *cf. Proc. Col. II*, § 146, LW V, p. 353); cu verbul *breviatur* Eckhart caracterizează şi intelectul în exerciţiul său catafatic (*breviatur intellectus*; *cf. In Exodum*, § 171, LW II, p. 148), iar lucrurile rostite în exterior sunt „fruste" (*Predigt 30*, DW II, p. 98). De altfel, chiar şi bula papală referitoare la unele teze eckhartiene vizează nu atât lipsa de ortodoxie a respectivelor teze, ci mai degrabă primejdia pe care o reprezintă ele dacă sunt expuse pentru norodul ignorant (*coram vulgo simplici*; *cf. In agro dominico*, LW V, p. 597). „Scurtimii" intelectului şi caracterului său grosier i se opune, la Eckhart, subtilitatea intelectului, graţie căreia temeiul sufletului şi temeiul lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi (*cf. Predigt 9*, DW I , p. 157, 8-158, 3). Cu privire la această temă, vezi şi Daniel Fărcaş, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 446-449.

14.În original, *subiectum*. Termenul desemnează substanţa în raportul ei cu accidentele şi este intens uzitat în filosofia scolastică. Oferim, spre exemplificare, un singur pasaj reprezentativ: *Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto*, *S.th.*, I, q. 29, a. 1, *resp.*).

15.Cu privire la această noţiune, vezi Lossky, 1960, pp. 302-303.

16.În original, *superveniunt*. Preverbul *super-* este sugestiv, indicând faptul că este vorba de o relaţie anterior-posterior (prim-secund) inserată într-o logică ascendentă; într-adevăr, pentru medievali, termenii generali *sub*sumează termenii particulari, precum şi realităţile individuale.

17.*Prius* este perechea lexicală a lui *posterius*; termenul este fundamental pentru ontologia scalară în interiorul căreia gândesc filosofii medievali. Pentru doctrina analogiei fiinţei, principiul *per prius et per posterius* este esenţial. Eckhart oferă aici o ierarhizare specifică *Weltanschauung*-ului medieval.

18.Am tradus peste tot *immediate* prin „nemijlocit".

19.Aceeaşi idee este dezvoltată în *In Genesim I*, § 14, LW I, p. 197, unde Eckhart defineşte creaţia drept *collatio esse*, care se realizează în interiorul lucrului: *eo quod deus, utpote causa prima, intimus sit entibus, et eius effectus sive influentia utpote primi et supremi est naturalissima et suavissima et convenientissima (…)*. Cu privire la *collatio esse*, *cf.* Lossky, 1960, p. 44. Textul nu trebuie abordat însă reducţionist: Eckhart vorbeşte în alte texte despre faptul că, dacă fiinţa este donată nemijlocit, aceasta se întâmplă graţie formei substanţiale a lucrului: …*sciendum quod forma substantialis non habet contrarium et secundum se nec est principium alterationis et transmutationis, sed sine murmure, sine contradictione sine renisu materiae et sine medio inest et informat materiam suaviter et in silentio omnis alterationis. Deus autem, sapientia, ipsa est actualitas et forma actuum omnium et formarum* (*In Sapientiam*, § 189, LW II, pp. 524-525). A se observa aici paralelismul dintre *Deus* şi *forma substantialis*. Totodată, Eckhart distinge între *causa prima* şi *causa citra* (*cf. In Iohannem*, § 44, LW III, p. 36). Nu trebuie uitate nici textele în care Eckhart vorbeşte despre materie ca principiu al individuaţiei, care marchează diferenţa dintre existenţa exemplară a lucrului şi cea concretă (*cf. In Iohannem*, § 57, LW III, p. 48; *In Genesim I*, § 163, LW I, p. 310). În general, prin asemenea precizări referitoare la cauza universală a tuturor lucrurilor, care creează nemijlocit, Eckhart îşi propune mai degrabă să facă o critică a ontologiei scalare medievale (de care rămâne totuşi parţial ataşat), decât să pledeze pentru o filosofie de tip panteist. În ce priveşte sintagma *causa prima et universalis omnium*, ea este reluată aproape identic în *Prol. Op. prop.*, § 11 şi 20.

20.Eckhart citează aici textul Vulgatei (*quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso omnia ipsi gloria in saecula amen*; *cf. Rom.*, 11, 36, în trad. Cornilescu: „Din El, prin El, şi pentru El sunt toate lucrurile. A Lui să fie slava în veci! Amin"). Aşadar, textul epistolei pauline se referă, în acest verset, la Dumnezeu. Eckhart sugerează aici echivalenţa dintre fiinţă (*esse*) şi Dumnezeu (*deus*), pe care o dezvoltă în mai multe locuri ale operei sale (inclusiv în prezenta lucrare; *cf. Prol. gener.*, § 12, unde enunţă celebra teză *esse est deus*).

21.Este vorba de un corolar al tezei fundamentale a metafizicii lui Eckhart, după care „fiinţa este Dumnezeu" (*esse est deus*), iar creatura este un pur neant (*unum purum nihil*), în măsura în care se opune fiinţei.

22.Aşadar, actul formelor (particulare), arată Eckhart, este „fiinţa însăşi" (*ipsum esse*). Dacă fiinţa este Dumnezeu (*esse est deus*), atunci teza este cât se poate de riscantă din punct de vedere teologic. Cu privire la fiinţă ca principiu de actualizare, vezi *Prol. Op. prop.*, § 14 (*esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae*).

23.Avicenna, *Metaphysica*, VIII, 6, în *Opera*, Venetiis, 1508, 100ra, 1-3 (*cf.* LW I, p. 153). „Întrucât este fiinţă”: în original, *inquantum est esse* (parafrazând, *esse inquantum esse*). Textul aminteşte de *ens inquantum ens*, care traduce, la medievalii latini, sintagma aristotelică τὸ ὂν ᾗ ὂν (Aristotel, *Metafizica*, IV [Γ], 1 1003 a), care constituie obiectul filosofiei prime. Lecturând filosofia Stagiritului în spirit creştin, Toma din Aquino vede în *ens inquantum ens* fiinţa creată de Dumnezeu (Toma din Aquino, *Sent.*, II, d. 35, q. 1, proemium: *Omne ens, inquantum ens, bonum est et a Deo est)*. Sintagma desemnează fiinţa supragenerică, dar care se exprimă prin cele zece categorii (Toma din Aquino, *In Physic.*, 3, 6, 2: *ea autem quae pertinent ad considerationem philosophi primi, consequuntur ens inquantum ens est, et non aliquod determinatum genus entis*). Oarecum atipică este folosirea sintagmei spre a desemna o fiinţă concretă (*S.th.*, I, q. 49, a. 3, *resp.*: *Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto*). În esenţă, la Eckhart, în contextul analizat, este vorba de fiinţa înţelească ca transcendental, convertibil cu celelalte transcendentalii.

24.Meister Eckhart vorbeşte aici atât despre *inquantum ens*, cât şi despre *inquantum esse*, deosebind – în acest context – între concret şi abstract. În ambele cazuri este vorba despre transcendentalii (*ens hoc et hoc*, individualul, nu este pomenit în acest context).

25.Este limpede că Eckhart dezvoltă aici o gnoseologie abstracţionistă, inspirată de Aristotel. Dacă alţi teologi medievali, ataşaţi mai consecvent de proiectul aristotelic – precum Toma din Aquino –, se vor vedea constrânşi să dezvolte o teologie naturală (a vestigialităţii divine) ca pandant al gnoseologiei abstracţioniste, Eckhart îşi va lua libertatea de a elabora o epistemologie teologică de inspiraţie neoplatonică, pledând pentru detaşare (detaşarea va fi astfel o contrapondere a gnoseologiei abstracţioniste).

26.Augustin, *De Trinitate*, 7, 1, 2, PL 42, 935. Eckhart fragmentează citatul. Iată întregul pasaj: *Sapientia vera et sapiens est et se ipsa sapiens est. Et quoniam quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens, si rursum desipiat, manet tamen in se sapientia, nec cum fuerit anima in stultitiam commutata, illa mutatur. Non ita est in eo qui ex ea fit sapiens, quemadmodum candor in corpore quod ex illo candidum est. Cum enim corpus in alium colorem fuerit commutatum, non manebit candor ille atque omnino esse desinet*.

27.Aşadar, există o relaţie de participare a realităţilor inferioare la cele superioare, relaţie care se întemeiază pe similitudine şi care constituie – în gândirea scolastică (mai cu seamă la Toma din Aquino) – temeiul doctrinei analogiei.

28.*Liber de causis*, XX (XXI), 162 (trad. de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002) (É. Zum Brunn [ed.], *Primum est dives per se ipsum et non est dives maius*). Cu privire la rolul propoziţiei XX (XXI), 162 în filosofia eckhartiană, *cf.* Werner Beierwaltes, „*Primum est dives per se*. Maître Eckhart et le *Liber de causis*”, în É. Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, 1994, pp. 285-300. Asupra relaţiei lui Eckhart cu opusculul pseudoaristotelic, vezi şi Werner Beierwaltes, „Meister Eckhart und der *Liber de Causis*”, în E. Bos şi P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Mediaeval Philosophy*, Leiden, 1992, pp. 141-170. Eckhart dedică una dintre predicile sale germane (*Predigt 80*), pornind de la

pilda din *Luca*, 16, 19, omului bogat (*homo dives*), pe care îl identifică cu Dumnezeu şi cu intelectul divin, care cuprinde toate lucrurile. Deşi opusculul *Liber de causis* nu este pomenit aici în mod explicit (probabil având în vedere publicul lipsit de instrucţie filosofică pe care îl avea în vedere), Eckhart face totuşi aluzie la scrierea pseudoaristotelică în discuţie atunci când vorbeşte despre ierarhizarea cauzelor sub cauza primă şi deci despre metafizica emanatistă proprie textului în discuţie (*cf.* LW III, pp. 382, 8-384, 6). Acelaşi citat din *Liber de causis* apare în *In Iohannem*, § 97, LW III, p. 85.

29. O altă referire discretă la *Liber de causis* este întrebuinţarea verbului *influere*, folosit extrem de frecvent de autorul opusculului *Liber de causis* pentru a indica relaţia dintre cauzele superioare şi cele inferioare (*Liber de causis*, XX [XXI], 165). De asemenea, chestiunea unităţii celui care este bogat prin sine (*dives per se*) este formulată explicit în *Liber de causis*, XX (XXI), 164 (*Res autem simplex […] una quae est bonitas, est una et unitas eius est bonitas et […] bonitas eius est res una*).

30. Vezi şi *In Iohannem*, § 93, LW III, p. 80.

31. Un exemplu similar oferă Boethius, *De consolatione Philosophiae*, III, pr. 11, PL 63, 772A-773A. Vezi şi ediţia românească (Polirom, Iaşi, 2011, trad. de O. Vereş, p. 185: „Ca în cazul fiinţelor vii, a spus ea, atunci când sufletul şi corpul formează şi rămân o unitate, spunem că aceasta este o fiinţă vie; când însă această unitate este dizolvată prin separarea celor două, este clar că piere şi nu mai poate fi o fiinţă vie; la fel şi corpul, când rămâne într-o singură formă prin asocierea membrelor, este privit ca o înfăţişare umană, dar dacă despărţirea şi separarea părţilor corpului rup unitatea sa, el încetează a mai fi ce a fost. Şi, pentru cel care cercetează toate celelalte lucruri, fără nici o îndoială se va vedea că fiecare durează atât timp cât este una, dar că dispare atunci când încetează a mai fi una”). Relaţia dintre suflet şi părţile animalului este dezbătută şi de Stagirit (*cf.* Aristotel, *Metafizica*, VII [Z], 10, 1036a). Vezi, de asemenea, *Prol. Op. prop.*, § 14; *In Genesim I*, § 21, LW I, p. 202.

32. Paragraful este important pentru modul în care ontologia scalară (determinată de ierarhizarea dintre superior şi inferior) este relativizată de anterior – în calitatea lui de termen privilegiat –, în favoarea unei ontologii a Unului, aşadar a fiinţei monolitice, de tip parmenidean. Trebuie reţinut însă că întregul sistem eckhartian poartă în sine tensiunea dintre ontologia scalară şi ontologia Unului, care introduce o diferenţă calitativă între Dumnezeu şi realităţile create.

33. Solidaritatea dintre prima propoziţie, prima chestiune şi prima autoritate de comentat indică, o dată în plus, faptul că Meister Eckhart îşi priveşte opera ca un sistem filosofic închegat şi coerent.

34. *Quod sit sive quod est* – formularea prezintă un paralelism în care cei doi termeni ai conjuncţiei diferă doar prin modul verbal la care se află acelaşi verb, *esse*: cel dintâi verb, la conjunctiv prezent, indică posibilitatea, cel de-al doilea, faptul.

35. Este vorba de propoziţia „Fiinţa este Dumnezeu” (*esse est deus*), abordată în § 12.

36. Referire la Boethius, *In librum Aristotelis De interpretatione*, PL 64, 387CD: *Quod si hoc est, verior est ea propositio quae affirmat quod secundum se est quam illa quae affirmat quod secundum accidens est. Est autem secundum se bonum esse quod bonum est, secundum*

accidens vero malum non esse quod bonum est; verius igitur et propinquius est dicere de bono quoniam bonum est, quam dicere de bono quoniam malum non est.

37.Eckhart explică aici predicaţia *secundum adiacens*.

38.Augustin, *De immortalitate animae*, IX, 16, şi X, 17, PL 32, 1030: *et se nulla res deserit*; VIII, 15, PL 32, 1028: *quia nihil se deserit*. Cea din urmă ocurenţă este citată de Eckhart în *In Exodum*, § 21, p. 27. În IX, 16, şi X, 17, Augustin argumentează nemurirea sufletului pornind de la definiţia acestuia: sufletul este viaţă, aşa că, atunci când trupul moare, sufletul părăseşte trupul mort, dar nu se poate părăsi pe sine. Altfel spus, sufletul nu moare, pentru că esenţa lui este viaţa şi nimic nu-şi poate abandona propria esenţă. Aşadar, sufletul este nemuritor (*Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intellegitur: haec autem vita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit; non moritur animus*; *cf.* IX, 16.). Eckhart preia argumentaţia lui Augustin cu privire la suflet şi tocmai pentru că ea este o argumentaţie care vizează esenţa o poate el aplica la cazul mult mai complex al existenţei lui Dumnezeu. Argumentaţia augustiniană prin esenţă dobândeşte astfel o nuanţă anselmiană, căci, la Eckhart, fiinţa este Dumnezeu, iar fiinţa nu se poate abandona pe sine astfel încât să nu mai fie. Aşadar, Dumnezeu nu poate să nu existe.

39.După Konrad Weiss, editorul german, Eckhart se referă aici la Avicenna, *Met.*, I, 6, 72va 34-32; V, 1, 87ra 18-23, 34-41 (*cf.* LW I, p. 159).

40.Augustin, *De immortalitate animae*, IV, 6, PL 32, 1024: *quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiuscemodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur?*. În text, Augustin vorbeşte despre faptul că sufletul are toate raţiunile în tainiţele sale (*manifestum etiam est […] omnes veras rationes in secretis eius esse*) şi că adesea le cunoaşte acolo (*nam aeterna saepe invenit*). Doctrina raţiunilor seminale şi tainiţa sufletului sunt elemente pe care Eckhart le valorifică în teologia sa mistică: sufletul cunoaşte creatura prin raţiunile increate şi graţie tainiţei (*abditum mentis*) increate a sufletului.

41.„Dumnezeu a zis lui Moise: «Eu sunt Cel ce sunt». Şi a adăugat: «Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: ‘Cel ce se numeşte *Eu sunt* m-a trimis la voi’»”. Versetul este citat şi în *Prol. Op. prop.*, § 5.

42.„Fiinţa este Dumnezeu” (*esse est deus*; *cf.* § 12).

43.Avem aici un dublu ablativ cu sens locativ: *in principio* şi *in se ipso*. Originea acestei interpretări este inspirată de polemica lui Augustin cu maniheii, care sancţionau paradoxul angajat de sintagma „la început” (ce făcea Dumnezeu înainte să înceapă să creeze?). Augustin explică faptul că *in principio* nu are sensul de *in principio temporis* (început al timpului), ci este vorba de creaţia *in Christo* (în Christos) (Augustin, *De Genesi contra manichaeos*, I, 2, 3, PL 34, 174-175).

44.*Perfectum et terminatum*, în original. Vezi şi § 19.

45.Vezi *infra*, § 19, unde ideea este reluată identic.

46.*Praeteriti perfecti temporis*, în original: „al timpului trecut perfect”.

47.*2 Mac.*, 7, 28 (*cf.* LW I, p. 160).

48.*Suo loco*, în original; vezi şi § 14 (*suis locis*), dar şi *Prol. Op. exp. II*, § 1 (*in locis suis*) şi § 2 (*in suis locis*).

49.Eckhart face aluzie la ambele sensuri ale termenului *principium* (ἀρχή): principiu ontologic al tuturor lucrurilor (sens spaţial), căci „în afara” lui nu poate fiinţa nimic (*extra quod nihil*), şi început (sens temporal), căci „înainte” de el nu este nimic (*ante quod nihil*).

50.Din nou, un dublu ablativ cu sens locativ: *in principio* şi *in se ipso*.

51.Augustin, *Confessiones*, IV, 11, 17, PL 32, 700: *Sed longe his melior qui fecit omnia, et ipse est Deus noster: et non discedit, quia nec succeditur ei* („Dar cu mult mai bun decât toate acestea este cel care le-a creat pe toate, însuşi Dumnezeul nostru: el nu trebuie să se dea în lături, fiindcă nimic nu vine să-i urmeze”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 133).

52.*Ibidem*, IV, 12, 18, PL 32, 700: *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt* („După ce a făcut lucrurile, el nu le-a părăsit; ele toate au fost create din el şi în el fiinţează”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 134). Eckhart citează acelaşi text în *In Genesim I*, § 19, LW I, p. 201; *Sermo XXIII*, § 222, LW IV, p. 207. Vezi şi § 20, unde acelaşi text augustinian este citat prescurtat.

53.Exemplul casei (*domus*) apare şi în alte texte eckhartiene, precum în *In Genesim I*, § 19, LW I, p. 201; *In Genesim I*, § 163, LW I, p. 310; *In Sapientiam*, § 21, LW II, p. 342; *In Iohannem*, § 57, LW III, p. 48. Exemplul casei poate fi întâlnit – înainte de Eckhart – atât la Albert cel Mare (*Super Dionysium De divinis nominibus*, VII, 3, 45-51, p. 339: *…quod deus non tantum dat rebus formam, sed etiam propter infinitatem potentiae operatur totam rem. Et ita ab ipso est et materia et forma secundum quamlibet proprietatem, et ideo oportet, quod apud ipsum sit ratio propria cuiuslibet rei, et sic cognoscit unumquodque particulare, sicut artifex, si produceret ex se totam domum in materia et forma*) şi Toma din Aquino (*S.c.G.*, I, 32: *…non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique*). În *Comentariul* său *la Evanghelia după Ioan*, Eckhart oferă un alt exemplu, inspirat de Averroes, aşa cum şi recunoaşte: „…dacă n-ar fi materie, una singură ar fi baia din suflet şi cea din afara sufletului” (*In Iohannem*, § 57, LW III, p. 48).

54.În *Sermo XXIII*, §§ 222-223, LW IV, p. 207, Eckhart precizează că Dumnezeu nu a creat lumea *în* nimic (*…deus creavit mundum extra se in nihilo*; *…„caelum et terram” „ex nihilo fecit deus”. Non dicit: „in nihilo”*), ci *din* nimic. Aşa cum rezultă din acest paragraf (§ 17) în ansamblul său, pentru Eckhart creaţia are loc *ad intra*, nu *ad extra*.

55.Am tradus *terminus* cu „încheiere” (vezi şi § 19); în § 15 tradusesem *terminatus* cu „încheiat”.

56.Întregul paragraf este construit pe opoziţia dintre *in* şi *extra*, dintre interior şi exterior: *in principio, in se ipso, in esse*/*extra deum, extra esse, extra ipsum, extra se*. În acelaşi fel, în alte texte se spune că omul drept este *în* dreptatea însăşi (*in ipsa iustitia*; *cf. In Iohannem*, § 20, LW III, p. 17), că toate sunt *în* Dumnezeu (*in ipso sunt omnia, cf. In Exodum*, § 135, LW II, p. 135), Fiul este *în* Tatăl (*in ipso patre, cf. In Iohannem*, § 38, pp. 86-91). În *In Iohannem*, § 46, comentând un text augustinian (*De Trinitate*, VIII, 6, 9, PL 42, 953-956), Eckhart distinge între dreptatea în suflet (*in animo*) şi plăsmuirea imaginară, al cărui referent real este în afara sufletului (*extra ipsum animum*), ca, de pildă, Cartagina sau Alexandria, a căror plăsmuire imaginară nu prezentifică cele două oraşe în mintea mea. În acelaşi ton cu paragraful în discuţie, şi în *In Genesim I*, § 19, autorul distinge între faptul de a crea în început şi faptul de a crea în afară (*creavit in principio, id est sic creavit quod tamen non essent extra se*).

57.*Cf. Septuaginta*, vol. IV/2 (trad. de Smaranda Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 172). Vezi acelaşi citat în *In Genesim I*, § 19, LW I, p. 200.

58.Boethius, *Quomodo substantiae bonae sint*, PL 64, 1311BC.

59.Vezi *supra* § 17.

60.Şi termenul *initium* („origine") angajează aceeaşi ambiguitate, convenabilă pentru Eckhart, între aspectul temporal şi cel spaţial. Într-adevăr, *initium* înseamnă atât „început", cât şi „element" (în sensul presocratic de στοιχεῖον). Astfel, Cicero vorbeşte despre cercetarea elementelor (*indagatio nata initiorum*; *cf.* Cicero, *Tusculanae disputationes* – V, 24, 69), dar şi despre sinonimia dintre termenii *initia* şi *elementa* (*illa initia, et, ut e Graeco vertam, elementa dicuntur*; *cf.* Cicero, *Academica*, I, 7, 26).

61.*Septuaginta*, vol. IV/2 (trad. de Smaranda Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 195).

62.De fapt, este vorba de *Apoc.*, 21, 5 (trad. de D. Cornilescu).

63.De fapt, este vorba de *Is.*, 41, 4. Acelaşi citat în *Prol. Op. prop.*, § 13.

64.Augustin, *Confessiones*, I, 6, 10, PL 32, 665: *Tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti* („Tu însă rămâi acelaşi, şi toate cele de mâine şi cele din viitor le făptuieşti, la fel cum şi pe cele de ieri şi pe cele din trecut tot în acest astăzi etern le-ai făptuit", trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 56).

65.Vezi *supra*, § 13.

66.Vezi *supra*, § 15 (*creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum*).

67.Prin ablativul (*praesentibus habitibus*) cu sens temporal (care marchează sfârşitul succesiunii temporale înseşi) Eckhart doreşte să pună în evidenţă faptul că operarea divină (actul creaţiei) nu se desfăşoară într-o succesiune temporală. Dacă activitatea cauzelor infradivine produce de-a lungul unui laps temporal şi ca sfârşit al acestuia, creaţia nu mai este sfârşitul unei operări distribuite temporal, ci deasupra oricărei temporalizări posibile. De aceea, *in principio* nu este un moment în timp, ci mai curând un receptacul (aşadar un spaţiu conţinător al creaţiei). O formulare similară, tot cu un ablativ, întâlnim în *In Genesim I*, § 163, LW I, p. 310: *Quo adepto cessat omnis motus et quiescit tam in artifice quam materia domus*; când a fost dobândită (*quo adepto*) în materie asemănarea formei din mintea arhitectului (*similitudo formae domus*), mişcarea ia sfârşit, atât cu privire la pe artizan/arhitect, cât şi cu privire la materie.

68.Trad. de D. Cornilescu.

69.*Ps.*, 32, 9 (*Ps.*, 33, 9).

70.*Apoc.*, 1, 11 („eu sunt alfa şi omega, cel dintâi şi cel de pe urmă"); 2, 8 („iată ce zice cel dintâi şi cel de pe urmă, cel ce-a murit şi a înviat"); 22, 13 („eu sunt alfa şi omega, cel dintâi şi cel de pe urmă, începutul şi sfârşitul") (trad. de D. Cornilescu).

71.Augustin, *Confessiones*, IV, 12, 18, PL 32, 700. Acelaşi text este citat şi în § 17.

72.*Apoc.*, 22, 13.

73.Augustin, *Confessiones*, I, 6, 10, PL 32, 700. Acelaşi text este citat şi în § 18.

74.Augustin, *Confessiones*, IV, 12, 18, PL 32, 700. Acelaşi text este citat şi în § 17.

75.*Apoc.*, 2, 8; 22, 13.

76.Prima propoziţie a întregului sistem eckhartian, enunţată mai sus; *cf.* § 11-12 (*Esse est deus*).

Prologul la Opera propoziţiilor

1.Urmează două precizări care sunt prezentate succint în § 2-3 şi aprofundate prin alte patru precizări în § 4, care vor fi dezvoltate de-a lungul mai multor paragrafe.

2.Aristotel, *Categorii*, 5, 3 b 19. Acelaşi text este citat de Meister Eckhart în *Tabela prologurilor*, § 3. Enunţul poate fi regăsit şi la Toma din Aquino, *Sent.*, III, d. 7, q. 1, a. 1, ad 5 (*album enim solam qualitatem significat, cum nomen significet unum: ex albedine autem et subjecto non fit unum simpliciter*); *Sententia libri Metaphysicae*, V, 9, 10 (*Nec est verum quod Avicenna dicit, quod praedicata, quae sunt in generibus accidentis, principaliter significant substantiam, et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album et musicum. Nam album ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat. Hoc autem nomen album significat subiectum ex consequenti, inquantum significat albedinem per modum accidentis*); *Sententia libri Metaphysicae*, VII, 1, 11 (*album enim, ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat*).

3.Tema raportului dintre cel drept (*iustus*) şi dreptate (*iustitia*), care urmează modelul general al raportului dintre termenii concreţi şi cei abstracţi, este fundamentală la Eckhart, pentru că cel drept este omul nobil sau omul îndumnezeit. Referitor la această temă, vezi Julie Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 2006, pp. 272-274.

4.Vezi şi *Tabela prologurilor*, § 1 şi 3.

5.Aceeaşi temă este abordată în *Tabela prologurilor*, § 3.

6.În original, *esse absolute et simpliciter*. Vezi şi § 23 (*esse vero absolute a solo deo, utpote a prima causa*). Aceeaşi sintagmă este folosită în *In Iohannem*, unde Eckhart precizează că *esse absolute et simpliciter* se referă la fiinţa efectului creat în cauza primă, adică „în început” (*in principio*), fiind asemenea lui Dumnezeu, care este fiinţă în mod simplu (*esse simpliciter*). În schimb, în exterior, efectul creat are „această sau acea” fiinţă (*hoc vel hoc*), adică o fiinţă concretă şi individuată, precum cauza sa determinată: *Notandum quod omnis effectus verius esse habet in sua causa et nobilius quidem, sed in sola causa prima habet esse absolute et simpliciter. Et hoc est quod hic dicitur: in principio erat. In omni enim causa citra effectus suus habet esse hoc vel hoc, sicut et ipsa est hoc vel hoc ens, in solo vero deo, qui est esse simplicter, habet effectus omnis quod sit, secundum illud infra: „omnia per ipsum facta sunt”, ut ibidem exponetur* (*In Iohannem*, § 44, LW III, p. 36); vezi şi: *Omne autem citra deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae deus est* (*In Iohannem*, § 52, LW III, p. 43). Distincţia între *esse absolute et simpliciter* şi *esse hoc et hoc* este importantă, pentru că subminează interpretarea panteistă a operei magistrului turingian.

7.În original, *formaliter accipiuntur et substantive* (tema este reluată în rezumatul din § 25). Faptul că predicatele de existenţă (transcendentaliile, considerate ca predicate de tipul *secundum adiacens*) sunt considerate sub aspectul lor substantival angajează totodată substanţialitatea lor. De altfel, Julie Casteigt traduce *substantive* prin *substantiel* (Julie Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 2006, p. 275: „…verbul «este» este cuprins în predicat şi compune o unitate [este fiinţare], fie că este repetat sub forma participiului prezent sau

asimilat cu *termini generales*. Ansamblul «subiect-predicat» este deci afirmat ca fiinţă actuală a subiectului, în mod formal şi substanţial [*formaliter et substantialiter*], adică conform fiinţei sale corelaţionale univoce"). Altfel spus, cei patru termeni se află în predicat ca formă substanţială (*forma substantialis*), care conferă existenţă. Ei constituie însăşi esenţa lucrului şi angajează fiinţa, căci forma substanţială este donatoare de fiinţă. Aşadar, în calitate de predicat existenţial (*secundum adiacens*), *esse*, *unum*, *verum* şi *bonum* angajează în egală măsură fiinţa, adică existenţa lor reală sau substanţială.

8.Referitor la distincţia dintre *secundum adiacens* şi *tertium adiacens*, *cf.* şi *Tabela prologurilor*, § 3.

9.În original, *copula vel adiacens praedicati*. Vezi şi § 25.

10.Urmează patru precizări fundamentale, care reiau întrucâtva precizările formulate în § 2-3. Ele vor fi dezvoltate în § 5-8, 9-12, 13-14 şi 15.

11.Pentru *immediate*, vezi şi *Tabela prologurilor*, § 4; *Prol. gener.*, § 8; *Prol. Op. prop.*, § 25.

12.Pentru *entitas*, vezi şi § 15; *Quaestio I*, § 7; *Quaestio II*, § 4; *Quaestio III*, § 8.

13.Pentru aceeaşi problemă, vezi *Tabela prologurilor*, § 4. Vezi, de asemenea, *In Sapientiam*, § 98, LW II, p. 432 (*Bonum autem hoc aut illud, bonum huius aut bonum illius, iam cretum est et aliquid sub bono est, citra et praeter bonum, proprium est, non commune, aliquid excludit, caritas vero nihil excludit*).

14.Partea a doua a versetului este citată şi în *Prol. gener.*, § 13. *Iov*, 14, 4 (*tu, qui solus est*).

15.Acuzativul cu infinitiv *esse quod est* traduce structura elinească similară din textul lui Ioan Damaschinul – εἶναι ὁ ὤν. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, PG 94, 836A: Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων εἶναι ὁ ὤν (…).

16.Este vorba de parafrazări aristotelice ale lui Parmenide din Elea şi Melissos din Samos (*cf.* Aristotel, *Fizica*, I, 2, 184b-185a; I, 3, 186a; III, 7, 107a). După Muller-Thym, teza *esse est deus* a magistrului turingian este o propoziţie *all-inclusive* (B.J. Muller-Thym, *Establishment of the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim*, Saint Michael's Mediaeval Studies, 1939, pp. 3-4).

17.Avicenna, *Fizica*, I, 4, 16ra 44-b8; cf. LW I, p. 168.

18.*Deut*., 6, 4 („Ascultă, Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu"); *Gal*., 3, 20 („Dar mijlocitorul nu este mijlocitorul unei singure părţi, pe când Dumnezeu este unul singur").

19.Pentru o interogaţie similară, care evocă întâlnirea patriarhului Iacov cu îngerul, vezi *Quaestio I*, § 9.

20.Vezi *supra*, § 5.

21.Proclus, *Elementatio theologica*, 113 („Numărul divin total este unitar [ἑνιαῖος]"); 114 („Orice zeu este o henadă intrinsec perfectă [αὐτοτελής] şi orice henadă intrinsec perfectă este zeu"); 116 („Orice zeu este participabil, cu excepţia unului") (*Eléments de Théologie*, Jean Trouillard [ed.], Éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1965). *Liber de causis*, XIX (XX), 158 (*Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse […] et bonitas [et virtus] et ens sunt res una); XXIII (XXIV), 176 (Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam.*…); XXXI (XXXII), 217 (*Necessarium*

est unum faciens adipisci unitates et ipsum non adipiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt aquisitae). Tema monadei (*monas*) e şi ea importantă aici şi este abordată în *In Exodum*, § 16, LW II, p. 16 (vezi şi observaţiile lui Lossky asupra asemănărilor şi deosebirilor dintre concepţia eckhartiană şi cea proclusiană cu privire la ἕν şi μονή; *cf.* Lossky 1960, pp. 69-70; cu privire la *ego sum qui sum*, interpretat ca Monada care zămisleşte Monada; *cf. ibidem*, p. 108).

22.Vezi şi *infra*, § 12 (*sed competit ipsi negatio negationis esse*); § 15 (*Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest nisi negatio[ne] negationis omnis esse. Hinc est quod unum, utpote negationis negatio, immediatissime se habet ad ens*). Vezi acelaşi tip de argumentaţie în ce priveşte negarea negaţiei în *Quaestio I*, § 12. Negarea negaţiei constituie o negaţie care nu are drept corelativ o afirmaţie; şi este totodată o afirmaţie pură, care nu are drept corelativ nici o negaţie. În *Comentariul la Exod*, Eckhart o defineşte cu referire la numele divin *ego sum qui sum*, care – prin reduplicarea sa – ar fi o dublă negaţie: *Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum […]. Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: „ego sum qui sum”* (*In Exodum*, § 74, LW II, p. 77). Aşadar, negarea negaţiei este afirmaţia cea mai pură şi cea mai deplină cu putinţă. Este vorba deci de o „negaţie geminată” (*cf.* Lossky, 1960, p. 67). Pentru sensul de negaţie geminată a lui *unum*, vezi şi É. Zum Brunn, A. de Libera, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984, pp. 147-149; pentru negaţia geminată cu referire specială la *In Exodum*, *cf.* Daniel Fărcaş, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 430-439. De asemenea, este de remarcat în acest paragraf felul în care Eckhart alege să grupeze textele pe care le citează. Mai exact, autorul se referă în aceeaşi frază la *Elementatio theologica*, a lui Proclus, şi la *Liber de causis*, lucrări între care există o conivenţă teoretică indicată deja de Toma din Aquino.

23.Augustin, *De Trinitate*, VIII, 2, 3, PL 42, 949: *Deus Veritas est (Sap. IX, 15). Hoc enim scriptum est Quoniam Deus lux est (I Joh. I, 5): non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis, Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubilia phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum diceret, Veritas. In ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane, si potes: sed non potes*. De remarcat în citatul augustinian este sinestezia audio-vizuală (*quomodo videt cor, cum audis*), evidentă în contextul mai larg, care nu este redat de Eckhart. Ea este dublată de o altă sinestezie, cea tactil-vizuală, atunci când se vorbeşte despre atingerea într-o străfulgerare (*coruscatione perstringeris*). Trebuie remarcată totodată sintagma cu sens temporal *in primo ictu*. În alte texte eckhartiene, *ictus oculi*/*ougenblick* (adică *Augenblick*) desemnează „clipita”, clipa eternă, clipirea ochiului divin (*cf. Predigt 4*, DW I, p. 70, 3-4: „Dacă Dumnezeu s-ar întoarce o clipă de la creaturile sale, ele ar deveni neant”/*Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblick, sô würden sie ze nihte*).

24.*Lc.*, 18, 19; *Mc.*, 10, 18.

25.Proclus, *Elementatio theologica*, 12 (vezi şi Jean Trouillard [ed.], *Eléments de Théologie*, 12, Éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1965, p. 68). Am redat *bonum* prin „cel bun”/„bunul” (iar

nu prin „binele”, denumirea curentă a transcendentalului), pentru a păstra distincţia eckhartiană, mai naturală limbii latine, între *bonum* şi *bonitas*. De asemenea, am redat *principium* prin „principiu”, dar trebuie să reţinem ambiguitatea pe care o poartă termenul latinesc, între un sens temporal şi unul pur metafizic, ba chiar – în interpretarea lui Eckhart – spaţial.

26. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 3, 4, PL 42, 949: *Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*. Textul augustinian lămureşte şi sursa dinstincţiei eckhartiene dintre transcendentalii (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*) şi individuale (*ens hoc*, *unum hoc*, *verum hoc*, *bonum hoc*; *cf.*, de exemplu, *Tabela prologurilor*, § 3-4). Inovaţia lui Eckhart constă în faptul că cele două categorii de termeni au drept corespondent două categorii de predicaţie: predicaţia de tipul *secundum adiacens* (predicaţia esenţială, care angajează existenţa) şi predicaţia de tipul *tertium adiacens* (predicaţie care nu angajează existenţa lucrului). De asemenea, găsim în pasajul augustinian citat formula intensivă în genitiv *bonum boni*, ceea ce ne indică faptul că predilecţia pentru reduplicările eckhartiene similare (de găsit, de altfel, deja în Vulgata) trădează aceeaşi filiaţie augustiniană a misticii magistrului turingian. Vezi de pildă: *caelus caeli* (*Sermo XLVIII*, § 500, LW IV, p. 414); sintagma poate fi găsită în *Geneza*, 1, însă interpretarea ei este augustiniană (Augustin, *Confessiones*, XII, 13, 16, PL 32, 831-832). Să obervăm tot aici verbul *tollere*, la imperativ, care aminteşte de turnura eckhartiană similară: *tolle tempus, occidens et oriens* (*cf. In Iohannem*, § 8, LW III, p. 9), dar şi de *tolle hoc et hoc* augustiniană, la care Eckhart face referire (*cf. In Sapientiam*, § 98, LW II, p. 433); sau *tolle invidiam*, într-un citat din Augustin (*cf. In Iohannem*, § 386, LW III, p. 329); în opera germană: *nu leg ab das vnd das; das denn da beleibet, das ist luter got* (*cf. Predigt 63*, DW III, p. 78, 5-6). Pentru folosirea la indicativ a aceluiaşi verb, vezi *Prol. Op. prop.*, § 15 (*Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus*).

27. *Unum esse et verum esse et bonum esse*. Formularea, care angajează fiinţa (*esse*) în fiecare caz, subliniază statutul de *tertium adiacens* al predicatelor respective. În acest caz, am optat pentru o traducerea adjectivală a termenilor transcendentali, *unum*, *verum*, *bonum*, tocmai întrucât aici sunt determinanţi ai termenului *esse*.

28. Boethius, *De consolatione Philosophiae*, III, pr. 11, PL 63, 774B: *Omnia igitur unum, inquit, desiderant*.

29. Terminologie specifică opusculului *Liber de causis*, I, 2 (*Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea*).

30. Termenul *influentia* aparţine vocabularului emanatist de inspiraţie neoplatonică, transmis lui Eckhart prin *Liber de causis* şi Albert cel Mare.

31. Aşadar, forma focului nu dăruieşte fiinţa în genere, nici unul în genere, ci faptul de a fi un anumit foc (sau acest foc) şi faptul de a fi un singur foc/un foc anumit (sau acest foc-unul).

32. *Liber de causis*, VIII (IX), 79, trad. de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, p. 36.

33. *Cf. supra*, § 6.

34. Cu privire la nemijlocire (*immediate*), *cf.* § 13; *Tabela prologurilor*, § 4; *Prol. gener.*, § 8.

35.*Cf. supra*, § 4.

36.*Înţ.*, 8, 1. Textul standard al Vulgatei: *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* („Ea se întinde puternic de la un capăt la altul [al lumii] şi cu bunătate cârmuieşte toate”, *cf. Septuaginta*, trad. de Smaranda Bădiliţă, vol. IV/2, Polirom, Iaşi, 2007, p. 195).

37.De fapt, este vorba de *Is.*, 41, 4. Acelaşi citat în *Prol. gener.*, § 18. De asemenea, cea de-a zecea propoziţie se referă la distincţia dintre cel dintâi şi cel de pe urmă (*primus et novissmus*; *cf. Prol. gener.*, § 4).

38.Referire probabilă la *Liber de causis*, I, 18: *Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam, et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus*.

39.Augustin, *Confessiones*, I, 3, 3, PL 32, 662: *Sed qui imples omnia, te toto imples omnia? An quia non possunt te totum capere omnia, partem tui capiunt, et eamdem partem simul omnia capiunt? An singulas singula, majores majora, minores minora capiunt?* („Oare toate lucrurile pe care le umpli, cu întreaga ta fiinţă le umpli? Sau cumva, neputând să te cuprindă în întregime, ele cuprind doar o parte din tine, şi anume toate deopotrivă aceeaşi parte din tine, cele mai mari – părţi mai mari, cele mai mici – părţi mai mici?”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 51).

40.Acelaşi exemplu al relaţiei dintre suflet şi organe, în *Prol. gener.*, § 10.

41.Eckhart se referă probabil la Aristotel, *Metafizica*, VII (Z), 8, 1033 b, unde se vorbeşte despre devenirea întregului, aşadar a compusului din materie şi formă.

42.Eckhart critică aici doctrina pluralităţii formelor susţinută de Şcoala franciscană şi îi opune tema unicităţii formei substanţiale. Acestei teme îi este rezervată o întreagă întrebare pariziană (*Quaestio V*), suscitată tocmai de polemica dintre franciscani şi dominicani. Dincolo de abordarea scolastică din întrebarea pariziană menţionată, în majoritatea contextelor în care abordează tema unicităţii formei substanţiale, Eckhart o recuperează din perspectiva misticii sale speculative.

43.Cu privire la fiinţă ca actualizare a formelor, vezi *Prol. gener.*, § 8 (*Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum*).

44.Pentru aceeaşi formă gerundivală (*essendi*), vezi *Quaestio I*, § 9.

45.Lossky atrage totuşi atenţia că nu trebuie să confundăm, la Eckhart, *ipsum esse* şi *esse commune* (*cf.* Lossky, 1960, pp. 300-307).

46.Vezi şi *supra*, § 6 şi 12.

47.*Cf. supra*, § 4.

48.Aşa cum reiese din § 19, omul asumat de Cuvânt este Isus Christos. Vezi şi *In Iohannem*, § 15, LW III, pp. 13-14 (*trinitas, deus, sibi soli nota est et homini assumpto*; precum şi: *iustitia sibi soli nota est et iusto assumpto ab ispa iustitia*).

49.Precizarea este importantă, pentru că are menirea de a atenua rezonanţa platonică a unor teze eckhartiene. Aşadar, Eckhart arată aici că materia nu se opune formei sau raţiunii lucrului aşa

cum neantul i se opune fiinţei. Graţie formei, materia face şi ea parte din regnul fiinţei şi dobândeşte demnitate ontologică.

50.Întreaga dezbatere din acest paragraf dezvoltă o temă tomistă, aceea a unicităţii formei substanţiale, dătătoare de fiinţă. Tema este dezvoltată de Eckhart în diverse texte, dintre care reprezentativă este *Quaestio V*, referitoare la forma elementelor din trupul lui Christos mort pe cruce. Dincolo de diversele forme ce se pot actualiza într-un compus, forma substanţială este cea care dă unitate întregului, conferindu-i deopotrivă fiinţă şi nume. Tema tomistă este însă pusă, în acest context (vezi § 19, de exemplu), în serviciul reflecţiei mistice. Trebuie precizat că tema unităţii formei a fost introdusă de episcopul franciscan Robert Kilwardby, alături de alte două teze tomiste, în lista celor 30 de teze condamnate în Anglia, la 1277, după modelul listei lui Étienne Tempier. Această împrejurare a înteţit disputele dintre dominicani şi franciscani. Lucrarea dominicanului Ægidius de Lessina, *De unitate formae* (1278), este doar unul dintre vestigiile acestei confruntări cu privire la forma substanţială.

51.Predilecţia pentru termenul *causa prima* este o dovadă a influenţei opusculului *Liber de causis*. Vezi şi *Prol. gener.*, § 8 şi 11, pentru aceeaşi expresie dublă (*causa prima et universalis omnium*). Vezi şi § 24, unde Eckhart vorbeşte despre *prima et suprema causa*.

52.*Hoc et hoc*, sintagmă reluată şi în § 21, faţă de § 23, unde se foloseşte *hoc et illud*.

53.Augustin, *Confessiones*, I, 6, 10, PL 32, 665-666: *aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, Domine […] Quid ad me, si quis non intelligat?* („Să existe oare vreun izvor undeva, din care să se reverse spre noi fiinţarea şi viaţa, în afară de acela din care ne scoţi la lumină Tu, Doamne *[…]*”; „Dacă cineva nu înţelege aceste lucruri, ce pot face eu?”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 56); vezi acelaşi citat în *In Genesim I*, § 14, LW I, p. 197. Prin interogaţia retorică, Eckhart recunoaşte, de fapt, în mod implicit, provocarea pe care o reprezintă tezele sale. Acelaşi text augustinian este citat de Eckhart în apologia de la sfârşitul *Cărţii consolării divine*, într-un paragraf în care vorbeşte despre creaţia din eternitate (*cf. BgT*, DW V, p. 60, 11; Meister Eckhart, *Cartea consolării divine*, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 90).

54.*Liber de causis*, XX (XXI), 162, trad. de Al. Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, p. 71. Pentru aceeaşi referinţă, vezi *Prol. gener.*, § 10.

55.Eckhart distinge deci între donarea fiinţei prin formă (este vorba de *esse hoc aut hoc*, *in quantum hoc aut hoc*) şi donarea fiinţei de către cauza primă (*esse in quantum esse*, adică fiinţa ca fiinţă). De remarcat că, în cazul celei dintâi sintagme, definitoriu este determinantul *hoc aut hoc*, iar nu *esse* (Eckhart vorbeşte despre fiinţa aceasta sau cealaltă, considerată ca aceasta sau cealaltă, nu ca fiinţă). Diferenţa dintre cele două sintagme se pliază pe distincţia dintre predicaţia de tipul *tertium adiacens*, respectiv *secundum adiacens*.

56.La fel am tradus *facta sunt* şi *factum est* – verbe la perfect pasiv – prin prezentul diatezei pasive („sunt făcute” şi „este făcut”), tocmai pentru a pune în evidenţă formele verbului „a fi” la care se referă Eckhart în următoarea propoziţie.

57.La fel ca mai sus (§ 21), *praeter esse* trebuie înţeles şi în sens local.

58.Verbul *influere* („a revărsa”) introduce un orizont metafizic neoplatonic împrumutat de Eckhart din *Liber de causis* (vezi VIII [IX], 91; XIX [XX], 157-158; XXIII [XXIV], 179 etc.), însuşit

ulterior de Albert cel Mare.

59.În română, „Din El, prin El şi pentru El sunt toate lucrurile”, în trad. Cornilescu; evident, Eckhart interpretează *in ipso*/εἰς αὐτὸν în sens spaţial. Vezi şi paragraful următor (§ 23), care parafrazează textul biblic în termeni ontologici (*ab esse et per esse et in esse*). Textul este unul predilect pentru Eckhart. De asemenea, în *Quaestio V*, § 4, Eckhart se referă explicit la acest text (*a toto, in toto et ad totum, quia omnia „per ipsum et in ipso” et ad ipsum. Nam „in ipso et per ipsum sunt omnia”*); la fel, în *BgT*, Eckhart se referă aluziv la textul biblic, parafrazându-l (*cf.* LW V, p. 13, 3-4, Humanitas, 2007, p. 42: „toată fiinţa sa […] este de la Dumnezeu, în Dumnezeu şi este Dumnezeu însuşi”/*und allez sîn […] ist ûz gote und in gote und got*; LW V, p. 20, 15-16, Humanitas, 2007, p. 48: „…toate se întâmplă din voia, cu voia şi în voia lui Dumnezeu”/*…daz alliu dinc von gotes, mit gotes und in gotes willen geschehent*; LW V, p. 30, 14-15, Humanitas, 2007, p. 58: „Egalitatea este început doar prin Unul şi numai prin el, primind faptul că este şi că este începutul de la Unul şi în Unul”/*Glîchnisse ist begin von dem einen aleine und nimet, daz ez ist und daz ez begin ist, von dem und in dem einen*), dar şi în *VeM* (LW V, p. 117, 20, Humanitas, 2007, p. 103: „…omul nobil primeşte şi îşi ia toată fiinţa, viaţa şi fericirea doar de la Dumnezeu, la Dumnezeu şi în Dumnezeu…”/*…der edel mensche nimet und schepfet allez sîn wesenleben und sælicheit von gote, an gote und in gote*). Pentru aluzii la aceeaşi autoritate scripturistică în opera lui Eckhart, vezi: *Prol. gener.*, § 8 (*per ipsum et in ipso*); § 17 (*ex illo in illo*, într-un citat din Augustin); *Prol. Op. prop.*, § 10 (*in vero et per verum*); § 18 (*a suo toto et in suo toto*); § 23 (*per esse et in esse*); *In Genesim I*, § 19, LW I, p. 200 (*in esse, ad esse et propter esse*); *Sermo IV*, § 20-30, LW IV, pp. 22-32; *In Iohannem*, § 341, LW III, p. 289 (*deus spiritus operatur omnia ex semet ipso, per semet ipsum, in semet ipso et propter semet ipsum*). Vezi şi: *Quaestio III*, § 15 (*ex ratione et per rationem*); *Quaestio V*, § 6 (*nam per domificare stat domificari. Ideo in illo et ab illo et per illud est*); *Sermo die B. Augustini*, § 8 (*gaudere ad te, in te, propter te*); *Sermo paschalis*, § 5 (*omnis perfectio ex Christo et in Christo*).

60.Verbul *refundat* face parte din acelaşi spaţiu semantic al curgerii ca şi verbul *influere*, folosit în § 22.

61.Aşadar, deşi cauzele sunt diferite, ele operează concertat, ceea ce face ca activitatea lor să fie unică din punct de vedere numeric. Motivul este că aceste cauze se subsumează unele altora, respectiv cele inferioare faţă de cele superioare. În virtutea acestei operări concertate, efectul este, şi el, unic.

62.Ca în numeroase alte locuri din *Prologuri* (de pildă, *Tabela prologurilor*, § 3), Eckhart foloseşte verbul *significare* pentru a desemna relaţia dintre termenul concret şi cel abstract.

63.Propoziţia *esse est deus* este înlocuită aici de *ens deus est*. Aşadar, opoziţia veritabilă, definitorie pentru ontologia lui Eckhart, nu este între termenul abstract şi cel concret (*esse* şi *ens*), ci între termenul general şi termenul individual (*hoc et hoc* sau *hoc aut hoc* sau *hoc aut illud*), care constituie opusul primilor doi (*nihil*). În schimb, raportul dintre *ens* şi *esse* este unul de semnificare (*cf.* § 2).

64.*Copula quaedam vel adiacens praedicati*, în original. Vezi şi § 3.

65.Pentru *immediate*, vezi şi *Tabela prologurilor*, § 4; *Prol. gener.*, § 8; *Prol. Op. prop.*, § 4 şi 25.

Prologul la Opera comentariilor (I)

1.Am păstrat traducerea obişnuită a textului din *Gen.*, 1, 1, aşadar „la început”, întrucât nu se face aici referire la sensul topologic pe care Eckhart i-l conferă de obicei textului în discuţie.
2.Termenul *auctoritas* se referă la textele biblice sau la alte texte considerate normative.
3.Aşa cum o face în diverse situaţii, inclusiv în răspunsurile sale la acuzaţiile de erezie, Eckhart se revendică de la Toma din Aquino.

Prologul la Opera comentariilor (II)

1.*In locis suis*, în original. În *Prol. gener.*, § 16, sintagma *suo loco* este folosită cu sens similar (*de quo suo loco plenius apparebit*). Vezi şi *In Genesim I*, § 9, LW I, p. 193.
2.Este limpede că Eckhart are în vedere *Opera comentariilor* ca pe un program exegetic coerent, în care fiecare autoritate biblică va fi comentată în contextul cărţii din care face parte, fără să excludă totuşi conexiunile inconturnabile. Or, conexiunile posibile, care scurtcircuitează de dragul comprehensiunii ordinea autorităţilor biblice, determină un veritabil cerc hermeneutic: autoritatea biblică de aici se comentează prin cele din alt loc (*ista per illas*), iar acelea cu referire la cea de aici (*illae… ex ista*). Este o dovadă a faptului că Eckhart îşi vedea propria operă (aici cea exegetică) ca pe un „sistem”. Mistica eckhartiană nu se află în disjuncţie cu abordarea sistematică, spontaneitatea mistică nu se opune caracterului sistematic.
3.În textele medievale scolastice, *distinctio* reprezintă un element de structură a textului şi a argumentaţiei.

II. Întrebări pariziene

Întrebarea I: Dacă în Dumnezeu fiinţa şi înţelegerea sunt acelaşi lucru

1.Toma din Aquino, *S.c.G.*, I, 45 (capitolul se intitulează *Quod intelligere dei est sua essentia*); *S.th.*, I, q. 14, a. 4 (iar articolul se intitulează *Utrum ipsum intelligere dei sit eius substantia*).
2.Cu privire la simplitatea divină, vezi şi *In Sapientiam*, § 5, LW II, p. 326.
3.*Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse* (*S.c.G.*, I, 45).

4.*Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia* (*S.c.G.*, I, 45).

5.*Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum* (*S.c.G.*, I, 45).

6.Aristotel, *Despre suflet*, II, 1412 a 24-26 (καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ’ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ’ὑπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν – „Căci somnul şi veghea sunt stări ale sufletului, iar veghea corespunde cu exerciţiul actual al ştiinţei, pe când somnul cu faptul de a avea <ştiinţa>, dar fără a o pune în act”, trad. de Al. Baumgarten, Humanitas, Bucureşti, p. 85).

7.*Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. Et ita in Deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra probatum est* (*S.c.G.*, I, 45). Aquinatul oferă un argument similar în *S.th.*, sprijinindu-se pe *Metafizica* lui Aristotel (*Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum [quod est omnino impossibile], nam intelligere est perfectio et actus intelligentis*, *S.th.*, I, q. 14, a. 4, *resp.*).

8.*Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic Deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius* (*S.c.G.*, I, 45).

9.*…intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse* (*S.th.*, I, q. 14, a. 4, *resp.*). Argumentul este important inclusiv pentru aluzia spaţială, pe care Eckhart o valorifică în mistica sa *topologică*: totul este identic „acolo” (*ibi*), aşadar în esenţa divină, care este identică cu fiinţa. Este limpede, de altfel, că argumentul Doctorului angelic – care se constituie ca o critică la adresa exteriorităţii divine (a exteriorităţii intelecţiei faţă de substanţă ori a fiinţei faţă de esenţă) – este formulat în termeni topologici. Or, pentru Eckhart, mistica topologică va însemna anularea diferenţierii creaţiei în Dumnezeu.

10.După Armand A. Maurer, este neclar la ce lucrare face referire Eckhart (*cf.* Maurer, 1974, p. 44, n. 3); în schimb, B. Geyer indică două paragrafe similare din *Comentariul la Geneză* (*In Genesim I*, § 188, LW I, p. 332, şi § 197, LW I, pp. 343-344; *cf.* LW V, p. 39).

11.Vezi şi *In Exodum*, § 42, LW II, p. 47. Predilect în operele eckhartiene, exemplul focului este folosit în diverse contexte, cu diverse semnificaţii. Iată câteva ocurenţe: *In Sapientiam*, § 100,

LW II, pp. 435-437; *In Exodum*, § 13, LW II, p. 19, § 123, pp. 115-116; *In Iohannem*, LW III, § 129, pp. 110-111. În *In Exodum*, § 123, de pildă, Eckhart arată cum în foc căldura se află în manieră formală, iar în soare, în mod virtual. Distincţia între cele două ipostaze ale căldurii corespunde distincţiei între forma (*forma*) lucrului, care este realizată, deci în lucruri, şi raţiunea (*ratio*) lucrului, care este în Dumnezeu. Or, în § 3 al acestei întrebări Eckhart arată că forma căldurii se află în foc, chiar dacă în compunere cu forma substanţială a focului.

12. Opera lui Eckhart prezintă o dublă abordare a creaţiei, una dogmatică (privită dinspre creatură), cealaltă mistică (privită dinspre şi din sau mai degrabă în Dumnezeu). Distincţia între înăuntru (*intrinsecus*), în deitate, şi în afară (*extrinsecus*), în creaturi, se referă tocmai la această dublă perspectivă asupra creaţiei, paralelă cu dubla antropologie a lui Eckhart.

13. Argumentul din § 3 este important pentru că pune problema participării şi a raportului dintre termeni cu intensiuni diferite. Primul caz este cel al participării prin compunere (Bertrand Geiger distinge între o participare platonică şi una artistotelică; *cf.* L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1941). Aşadar, „om" (*homo*) şi „raţional" (*rationale*) sunt termeni convertibili, dar în virtutea unei participări a noţiunii de raţional la cea, mai complexă, de om. Al doilea caz este cel al unor termeni generali şi abstracţi, precum *vivere*, *intelligere*, *agere* (adică „vieţuirea", „înţelegerea", „acţionarea"), exprimaţi în original prin forme verbale infinitivale. Este vorba de o echivalenţă izomorfă, care se sustrage ontologiei scalare în cadrul căreia funcţionează participaţia, ba chiar de un raport de incluziune, căci *esse* include *vivere*, *intelligere*, *agere*. Al treilea caz este cel al relaţiei de incluziune dintre foc şi căldură. În fine, al patrulea caz este însăşi teza pe care Eckhart vrea să o demonstreze aici: faptul că fiinţa divină include în sine orice perfecţiune, chiar şi capacitatea de a opera, aşadar intelecţia. Trebuie să observăm totodată folosirea termenului *deitas* (aici la ablativ, *in deitate*) – echivalentul latin al lui *Gotheit* –, noţiune fundamentală pentru mistica lui Eckhart. De altfel, folosirea termenilor abstracţi în opoziţie cu cei concreţi are o semnificaţie aparte în economia gândirii lui Eckhart (vezi, de pildă, distincţia dintre abstract şi concret în *Prologuri*: *Tabela prologurilor*, § 3 şi 4; *Prol. gener.*, § 4; *Prol. Op. prop.*, § 2). În acest paragraf, termenul *deitas* se află în perfect acord cu formele de infinitiv. Deşi prezenta *quaestio* este unul dintre textele fundamentale ale teologiei noetice eckhartiene, în § 3, magistrul turingian vorbeşte despre Dumnezeu ca fiind *ipsum suum esse* şi *ipsum esse*, în tradiţie tomistă, iar *esse* este termenul prim, în vreme ce *intelligere* ocupă locul secund. Raportul între cei doi termeni va fi răsturnat în § 4.

14. Adverbul *modo* („acum") marchează, pentru Lossky, opoziţia între noetica lui Eckhart şi ontologia acestuia (*cf.* Lossky, 1960, p. 210; *MEPa*, pp. 87 *sqq*).

15. Pentru relaţia dintre cuvânt şi intelect, vezi şi interpretarea acestei autorităţi scripturistice în *Comentariul la Evanghelia după Ioan* (*In Iohannem*, § 9, LW III, p. 10; § 12, LW III, pp. 11-12).

16. Aici, adverbul *ibi* desemnează intelectul, care este un τόπος νοητός interiorizat, spre deosebire de § 2, argumentul al şaselea, unde *ibi* se referă la Dumnezeu ca „loc" în care fiinţa este identică cu esenţa. Totuşi, situaţia cuvântului, care se află *în* intelect, este prezentată analog cu cea a Cuvântului în sens christologic, care se află cu Dumnezeu. Deşi Eckhart nu

insistă aici asupra semnificaţiei topologice a sintagmei ioaneice *in principio*, contextul aminteşte de interpretarea topologică pe care i-o face Eckhart textului ioaneic (şi pasajului din *Gen.*, 1, 1) în diverse alte texte, considerând *in principio* un ablativ locativ („în început"), nu temporal. Raportul dintre cuvânt şi intelect urmează modelul perihoretic, cel al relaţiei dintre Fiu (Logos) şi Tatăl (vezi dubla referinţă ioaneică – *In.*, 1, 1 şi *In.*, 14, 6).

17. Émilie Zum Brunn atrage atenţia (după Kurt Flasch) asupra faptului că deja la Dietrich din Freiberg (vezi *De visione beatifica* şi *De intellectu et intelligibili*) relaţia este un predicament real. Aceleaşi texte vor fi furnizat şi alte elemente ale noeticii eckhartiene, precum funcţia fondatoare a intelectului şi raportul dintre substanţă şi accident. (*cf.* Émilie Zum Brunn, „Dieu n'est pas être", în *MEPa*, p. 90).

18. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 2, 3, PL 42, 948.

19. *Ipsum esse*, în original.

20. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. IV, 37, trad. de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, pp. 20-21.

21. Potrivit lui Armand A. Maurer, Eckhart se referă la Henri din Gand, *Quodlibet*, X, q. 7, Paris, 1518, fol. 418v (*cf.* Maurer, 1974, p. 44, n. 3). Bernard Geyer trimite la un text aparţinând lui Godefroid de Fontaines, care face referire tot la Henri din Gand – Godefroid de Fontaines, *Quodlibet*, VIII, q. 3, în *Les philosophes belges*, IV, 35, I, Hoffmans (ed.): *…constat quod deus se habet in ratione causae duplicis, scilicet formalis exemplaris et efficientis; primum autem respicit rerum essentias, secundum rerum existentias* (*cf.* LW V, p. 41).

22. Sir., 24, 14 (*ab initio ante saecula creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam et in habitatione sancta coram ipso ministravi*). Forma de indicativ perfect *creata sum* se referă, evident, la *sapientia* (textul *Septuagintei* spune: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ'ἀρχῆς ἔκτισέν με). Eckhart interpretează *creata* ca fiind adjectivul lui *saecula*, astfel încât *sum* poate fi declaraţia de perpetuă existenţă a înţelepciunii.

23. *Alterius condicionis*, în original. Aşadar, intelecţia nu este doar mai presus decât fiinţa, ci şi de alt rang sau de altă întocmire (sau natură) decât fiinţa. Conceptul de ierarhie, specific medieval, se întâlneşte aici cu cel de diferenţă, printr-un salt de nivel, pe care abia îl intuim în textul de faţă. Iată de ce chestiunile pariziene ale lui Eckhart au fost considerate o critică medievală a ontoteologiei (*cf. MEPa passim*). Relaţia dintre cele două modele (ierarhia, respectiv diferenţa) rămâne încă ambiguă în text. În ce priveşte sursa acestui salt de nivel, ea este tot medievală şi poate fi identificată în *Liber de causis*, care plasează cauza primă (*causa prima*) într-o poziţie nu doar ierarhic superioară, ci şi eterogenă faţă de primul dintre lucrurile create (*prima rerum creatarum*; *cf. Liber de causis*, IV, 37). Sintagma *alterius condicionis* este reluată în § 7.

24. Alături de termenul *reductio* (folosit mai sus în varianta verbală: *reducitur ad intelligentem*/„se raportează la ceva inteligent"), termenul *resolutio* face parte dintr-un vast vocabular medieval al „întoarcerii" inferiorului la superior, fie în domeniul metafizic, fie în cel gnoseologic sau chiar epistemic.

25. *Altius*: se observa vocabularul specific metafizicii ierarhice, de inspiraţie platonică, dar care, în acelaşi context, contrastează cu ablativul locativ (*in intellectu*). Vezi şi § 8: *super ipsum esse*; § 12: *aliquid altius ente.*

26.B. Geyer (*cf.* LW V, p. 42) îl citează în această privinţă doar pe Aquinat (*Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens*, *cf. S.th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3). De observat că Aquinatul parafrazează un argument al Areopagitului (probabil *De divinis nominibus*, V, 3, PG 3, 817).

27.Aşadar, este vorba de două abordări posibile ale relaţiei dintre universalii, despre care Eckhart spune că vorbesc „unii” (*aliqui*) gânditori. Ordinea universaliilor considerate în sine (în abstract), dincolo de orice participare posibilă, presupune o eterogenitate a lui *esse-vivere-intelligere*, raportându-se între ele nu în modul incluziunii, ci în cel al unui izomorfism în care termenul privilegiat este *esse*. În mod evident, privilegiul acordat lui *esse* în această suită izomorfică instaurează un primat al ontologiei. În schimb, ordinea universaliilor considerate în relaţia lor cu realităţile care stabilesc cu ele o relaţie de participare este inversată (*intelligere-vivere-esse*), întrucât, din punct de vedere conceptual, o realitate care are parte de (participă la) intelecţie (*intelligere*) nu poate fi lipsită de vieţuire şi de fiinţă (aşadar de *vivere* şi de *esse*). De asemenea, o realitate care are parte de vieţuire (*vivere*) are totodată parte de fiinţă (*esse*), chiar dacă nu este în mod necesar o realitate dotată cu intelecţie (*intelligere*). E limpede că, în acest caz, relaţia dintre universalii nu mai este una pur şi simplu izomorfică, ci de incluziune: din punct de vedere conceptual, intelecţia învăluie vieţuirea, iar vieţuirea fiinţa.

28.Acelaşi recurs la argumentul christologic ca în § 4.

29.Aristotel, *Metafizica*, III, 2, 996 a 29-32. Vezi acelaşi argument în *Quaestio II*, § 8.

30.Aristotel, *Metafizica*, VI, 4, 1027 b 25-28.

31.Sprijinindu-se pe *Metafizica* lui Aristotel, Eckhart construieşte o opoziţie mai curând absolută, decât ierarhică. Aşadar, binele şi răul sunt în lucruri, în vreme ce adevărul şi falsul sunt în suflet. Este limpede că aici nu avem de-a face cu o opoziţie între diverse niveluri ontologice ierarhice, ci, din contră, chiar între ontologie şi noetică! Folosirea unui vocabular al conţinerii, graţie ablativelor locative (*in anima*, care se opune lui *in rebus*), marchează tocmai această diferenţă tranşantă.

32.Formularea lui Eckhart este paradoxală: fiinţarea (din suflet) se opune fiinţei; fiinţarea (din suflet) nu are fiinţialitate. Aşadar, opoziţia dintre noetică şi ontologie ţine de două ipostaze ale fiinţei. Acest fapt este important, în măsura în care definirea lui Dumnezeu în termeni noetici, aşadar meontologici, nu pune în discuţie existenţa sau nonexistenţa lui Dumnezeu, ci doar sustrage reflecţia teologică din cuprinsul ontologiei. Pentru o formulare similară (*ens in anima non est ens*), *cf. Quaestio II*, § 4.

33.Pentru termenul „fiinţialiate”, *entitas*, vezi şi *Quaestio II*, § 4, unde Eckhart refuză speciei (şi deci operării, inclusiv celei intelective, aşadar intelecţiei) fiinţialitate (*entitas*).

34.*Cf. Quaestio II*, § 6 (*si species aut intellectio esset ens, esset cognoscibilis a creatura*). Vezi şi al şaselea argument tomist (inspirat de *S.th.*, I, q. 14, a. 4, *resp.*), aşa cum este parafrazat de

Eckhart în *Quaestio I*, § 2. Referinţa este importantă, întrucât oferă indicii preţioase cu privire la cronologia *Întrebărilor pariziene*. Aşadar, această întrebare, dedicată raportului dintre intelecţie şi fiinţă în Dumnezeu *(Dacă în Dumnezeu fiinţa şi înţelegerea sunt acelaşi lucru*; în ediţia Kohlhammer, prima), îi urmează celei dedicate intelecţiei şi fiinţei îngerului *(Dacă intelecţia îngerului, ca activitate, este propria sa fiinţă*; în ediţia Kohlhammer, a doua chestiune). Totuşi, B. Geyer indică în mod precis referinţa de mai sus (*cf.* LW V, p. 44). Lossky – după Klibansky (R. Klibansky, *Commentariolum de Eckardi magisterio*, OL XIII, pp. XXIV-XXV) – înclină să creadă acelaşi lucru, dat fiind că Eckhart face aici referire la *species*, situată în poziţia nefiinţei şi, oricum, în opoziţie cu fiinţa; tema nefiinţei speciei este dezvoltată în chestiunea parizianăă dedicată înţelegerii şi fiinţei îngerului (Lossky, 1960, p. 209, n. 156).

35.Pentru distincţia între „ştiinţa lui Dumnezeu” (*scientia dei*) şi „ştiinţa noastră” (*nostra scientia*), vezi poziţia similară a Aquinatului. Tema este abordată în diverse lucrări; iată formularea din *De veritate*: *In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causae scientiae in eo; quia res sunt temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus* (Toma din Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 14, *resp.*). În alte texte, Toma subliniază relaţia de analogie dintre ştiinţa divină şi ştiinţa noastră, dar şi poziţia ştiinţei îngerului între ştiinţa lui Dumnezeu şi ştiinţa omului, în contextul unei ontologii scalare (această relaţie nu poate fi nici analogică, nici echivocă ; *cf. Sent.*, I, d. 35, q. 1, a. 4, *resp.*). Alteori, Toma insistă tocmai asupra motivului pentru care ştiinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor, şi anume faptul că fiinţa şi intelecţia sunt, pentru el, identice (*S.th.*, I, q. 14, a. 8, *resp.*). Aşadar, ştiinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor, a fiinţărilor, pentru că Dumnezeu este fiinţă. În schimb, în acest text, Eckhart subliniază tocmai opoziţia între ştiinţa lui Dumnezeu şi ştiinţa noastră (nu analogia lor), după modelul opoziţiei între noetic şi ontologic (nu al identităţii acestora). Totuşi, pentru Eckhart, Dumnezeu este o cauză analoagă, nu echivocă (*cf. In Iohannem*, § 31, LW III, pp. 24-25), însă este vorba aici de o relaţie de analogie extrinsecă, în care cauza şi efectul păstrează o relaţie, dar una slabă, de tip apofantic. Paradoxal, această tensiune clară între ştiinţa lui Dumnezeu şi ştiinţa noastră este condiţia de posibilitate a univocităţii între cele două ştiinţe, întrucât, în viziunea mistică, omul nobil cunoaşte lucrurile aşa cum le cunoaşte Dumnezeu (omul care ştie tot ce ştie Dumnezeu este un om care îl ştie pe Dumnezeu, spune Eckhart ; *cf. Predigt 10*, DW I, p. 164, 2-3; *Predigt 14*, DW I, p. 235, 12-13; DW I, p. 240, 7-10; *Predigt 15*, DW I, p. 246, 17) şi înfăptuieşte o singură lucrare cu Dumnezeu (*Predigt 9*, DW I, p. 158, 5-6). Este vorba aici de o răsturnare a poziţiei Aquinatului, care distinge între cele două tipuri de ştiinţă (*cf.* Toma din Aquino, *Sent.*, I, d. 35, q. 1, a. 4; Aquinatul răspunde la întrebarea: *Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae*).

36.*Super ipsum esse*, în original. În § 5: *altius quam esse*; § 12: *aliquid altius ente*.

37.Faptul că nimic nu există formal şi în cauză, şi în cauzat (*nihil est formalier in causa et in causato*) este un principiu care se întemeiază pe opoziţia dintre *ratio* (raţiunea arhetipală a unei realităţi în Dumnezeu) şi *forma* (esenţa întrupată, deci individuată a lucrului). În fond, Eckhart neagă aici orice punct de contact dintre creaţie şi Dumnezeu, fapt pentru care nu este posibilă, în gândirea sa, o analogie intrinsecă, precum cea tomistă. Mai mult, analogia lui Eckhart nu este, în mod veritabil, o analogie a fiinţei, întrucât analogia se întemeiază aici pe opoziţia dintre Dumnezeu şi creatură (între fiinţa lui Dumnezeu şi neantul creatural; între neantul noetic al deităţii şi fiinţa creaturală). De altfel, în § 11 Eckhart pomeneşte chestiunea analogiei.

38.*Ibi* – acelaşi vocabular topologic al conţinerii ca în § 4.

39.*Puritas essendi*, în original. Aşadar, meontologia eckhartiană este pledoaria pentru un alt fel de fiinţă, o fiinţă pură. Există deci niveluri semantice ale fiinţei, eterogene între ele, în măsura în care distanţa dintre fiinţa lucrurilor şi fiinţa lui Dumnezeu este de aceeaşi natură ca distanţa dintre fiinţă şi nefiinţă. Pentru gerunziul *essendi*, vezi şi *Prol. Op. prop.*, § 15; *Quaestio III*, § 13.

40.Eckhart alătură aici două relatări biblice – cea a luptei lui Iacov cu îngerul, care nu vrea să îşi dezvăluie numele (*Gen.*, 32, 24-32), şi cea referitoare la numele din episodul rugului aprins (*Ex.*, 3, 14). De altfel, pentru Eckhart, numele din *Exod* este un nume apofatic (*In Exodum*, § 19-20, LW II, pp. 25-27), un nume care dezvăluie prin ascundere. Pentru o interogaţie similară cu privire la numele divin, vezi *Prol. Op. prop.*, § 5 (*Quid aut quis est?*).

41.Din nou, Dumnezeu este locul conţinător al lucrurilor. Verbul folosit aici (*continentur*) validează interpretarea locativă a ablativelor introduse de prepoziţia *in* („în”), folosite insistent în text.

42.Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1003 a 36-b 4. Tema analogiei sănătăţii este intens exploatată de Toma din Aquino, *Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *S.th.*, I, q. 13, a. 6, *resp*. şi a. 10, *resp*.; *S.c.G.*, I, 34. Eckhart ne propune aici o analogie extrinsecă. Pentru acelaşi exemplu, interpretat similar, vezi *In Ecclesiasticum*, § 52, LW II, p. 280.

43.Potrivit lui Geyer, ar putea fi vorba de *In Exodum*, § 54, LW II, pp. 58-59, sau *In Iohannem*, § 534, LW III, p. 466.

44.Principiul conform căruia forma substanţială este dătătoare de fiinţă (*forma dans esse*) este enunţat în diverse texte eckhartiene (vezi, de exemplu, *In Iohannem*, § 534, LW III, p. 465). De pildă, sufletul este forma substanţială a individului uman (vezi *Prol. gener.*, § 10).

45.Tema diferenţei dintre generare şi alterare este, evident, una artistotelică. Vezi şi comentariul tomist la opusculul aristotelic dedicat generării şi coruperii (Toma din Aquino, *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio*, I).

46.*Altius ente*, în original. Trebuie observat aici limbajul ierarhiei, care contrastează în cuprinsul acestei întrebări cu vocabularul conţinerii, exprimat adesea prin ablativul locului. Vezi şi § 5: *altius quam esse*; § 8: *super ipsum esse*.

47.Aristotel, *Despre suflet*, II, 7, 418 b 26-27 (ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν/ „Receptorul culorii este incolorul”, trad. de Al. Baumgarten, Humanitas, Bucureşti, p. 121).

48.De fapt, Eckhart a procedat în întreaga chestiune în spiritul teologiei negative, aşadar *per viam negationis*. Paragraful dezvăluie sensul apofantic al întregii chestiuni, aşa cum o dovedeşte şi

referinţa explicită la Ioan Damaschinul. În consecinţă, noetica eckhartiană – în măsura în care se opune ontologiei sale – este un demers negativ, în ton cu mistica funciară pe care o practică.

49.Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, I, 4, PG 94, 799-800.

50.*Radix et causa*, în original. În *In Iohannem*, § 534, LW III, p. 465: *fons et radix*.

51.*Exod*, 3, 14. Vezi şi § 9 al acestei întrebări.

Întrebarea a II-a: Dacă înţelegerea îngerului, ca activitate, este propria sa fiinţă

1.Eckhart se referă la articolul *Utrum intelligere angeli sit eius esse*, din *Summa theologiae* (*S.th.*, I, q. 54, a. 2), unde Aquinatul distinge clar între activitatea îngerului (sau a oricărei creaturi) şi fiinţa sa. Toma distinge apoi între activităţi exterioare (precum arsul şi tăiatul) şi activităţi interioare (activitatea sensibilităţii, cea a intelecţiei şi cea a voinţei). E limpede, pentru Aquinat, că activitatea exterioară nu poate fi identică cu fiinţa. În ce priveşte activitatea interioară, nici ea nu este identică cu fiinţa, întrucât fiinţa oricărei creaturi este determinată după gen şi specie. Numai fiinţa lui Dumnezeu nu este determinată, aşadar fiinţa sa este identică cu intelecţia şi cu voinţa sa (*S.th.*, I, q. 54, a. 2, *resp.*: *Respondeo dicendum quod actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in rem exteriorem, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle*). Folosirea pronumelui nehotărât *aliqui* corespunde – după Edouard Wéber – uzanţelor universitare ale vremii, conform cărora contemporanii nu trebuiau numiţi (E. Wéber, în *MEPa*, p. 167).

2.Aristotel, *Metafizica*, IX, 8, 1050 a 23-29. Aquinatul (pe care Eckhart îl parafrazează aici) se referă explicit la textul artistotelic din *Metafizica*, IX.

3.Aristotel, *Despre suflet*, III, 4, 429 a 18-19 (ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναχαγόρας – „Prin urmare, el trebuie să fie «neamestecat», deoarece le cugetă pe toate – cum spune Anaxagoras, pentru «a avea putere» – adică pentru a cunoaşte”, trad. de Al. Baumgarten, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 121).

4.Analogia dintre intelect şi ochi, de origine, deopotrivă, platonică şi aristotelică, constituie una dintre definiţiile plastice ale intelectului în operele lui Meister Eckhart (vezi şi Daniel Fărcaş, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 60 *sqq.*).

5.Este vorba de sensul medieval (pre-cartezian) al termenului *subiectum*, acela de „substrat". În schimb, noţiunea de obiect nu trebuie înţeleasă aici în sens material; este vorba de obiectul cunoaşterii. Şi pentru Aquinat, *ob-iectum* este ceea ce este pus în faţă, înainte, spre a fi cunoscut. Armand A. Maurer precizează că Eckhart se referă aici la analogia tomistă între obiect şi subiect, din *Summa theologiae* (q. I, 1, resp. 7): *Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum* (*cf.* Maurer, 1974, p. 51, n. 3).

6.Argumentul mizează pe conceptul medieval de „specie" (inteligibilă – *species intelligibilis* ; sensibilă – *species sensibilis*), fundamental pentru gnoseologia medievală. Specia este fiinţarea în suflet (*ens in anima*), diferită de fiinţarea ca atare, care comportă cele zece predicamente aristotelice sau în care putem distinge între substanţă şi accident (*ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens*). Există deci o diferenţă calitativă (ontologică) între specie şi fiinţarea însăşi.

7.Termenul *entitas* este folosit şi în *Quaestio I*, § 7, unde Eckhart opune cunoaşterea prin imagine fiinţialităţii (*entitas*), dar şi în *Quaestio III*, § 8; vezi şi *Prol. Op. prop.*, § 4.

8.Aristotel, *Metafizica*, VI, 2, 1026 a 36-37.

9.Eckhart foloseşte acelaşi argument în *Predigt 9*, în care vorbeşte despre neantul divin, care este dincolo de distincţia categorială (*got ensâ niht ein wesen und sâ über wesene*; *cf. Predigt 9*, DW I, p. 146, 5).

10.*Subiectum*, în sens de substrat. Pentru aceeaşi teză, conform căreia accidentul îşi dobândeşte fiinţa de la subiectul/substratul în care se află, vezi şi *Prol. gener.*, § 8.

11.Eckhart îşi continuă argumentaţia introducând distincţia dintre loc şi subiect (substrat): intelectul nu se raportează la specia intelectivă aşa cum se raportează substanţa la accident; intelectul este mai curând receptaculul speciei. Eckhart schiţează aici o *topologie* noetică.

12.Ideea sufletului ca „loc al speciilor" (καὶ εὖ δὴ οἱ λεγόντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὐτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη) este aristotelică (Aristotel, *Despre suflet*, III, 4, 429 a 27-29)

13.Cu privire la ştiinţă ca *dispoziţie* (ἕξις), vezi Aristotel, *Despre suflet*, III, 4, 429 b 5-10.

14.Eckhart reia seria conceptuală, de origine tomistă, la care făcuse deja apel în § 3 (vezi *S.th.*, I, q. 1, a. 7, *resp.*: *Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum*). Interioritatea subiectului (a substratului, *suppositum*), despre care vorbeşte Eckhart, desemnează faptul că fiinţarea este autonomă; în schimb, obiectul – adică ceea ce vizează spiritul, în cunoaştere – este exterior faţă de fiinţarea concretă. Dacă aici Eckhart opune interioritatea subiectului exteriorităţii obiectului, în § 3 el opunea exteriorităţii obiectului interioritatea fiinţei (*esse est aliquid intraneum*; § 3).

15.Intelectul şi specia.

16.Teza formulată aici este fundamentală: intelectul nu este determinat spaţial şi temporal (el se sustrage spaţiului şi timpului). De asemenea, intelectul nu este ceva anume (*nec hoc*; vezi diferenţa dintre *ens*, respectiv *ens hoc*, în *Prol. Op. prop.*, § 3). Eckhart introduce aici teza

intelectului-neant, care poate cunoaşte fiinţarea tocmai pentru că el nu este fiinţare. De asemenea, avem aici un element fundamental din eşafodajul mistic eckhartian, pe care autorul îl dezvoltă în numeroase texte: intelectul – care transcende fiinţarea (deci condiţionările spaţio-temporale) – este temeiul înrudirii omului (sufletului omenesc) cu Dumnezeu. Intelectul este „temeiul sufletului", care este totuna cu „temeiul lui Dumnezeu" (ochiul în care îl văd eu pe Dumnezeu şi ochiul în care mă vede el pe mine este unul şi acelaşi – *cf. Predigt 12*, DW I, p. 201, 5-8; vezi şi *Predigt 5b*, DW I, p. 90, 8).

17. În argumentul prezentat în acest paragraf, Eckhart foloseşte termenul *ratio* cu sensul concret de *forma*. Demersul continuă în acelaşi fel în § 10, unde distinge între raţiunea cauzei (*ratio causae*) şi raţiunea fiinţării (*ratio entis*). De regulă însă, termenul *ratio* este – la Eckhart – opus semantic termenului *forma*, cu care alcătuieşte un cuplu conceptual. Eckhart explică faptul că raţiunea (*ratio*) desemnează mai curând conceptul etern al lucrului, în vreme ce forma (*forma*) este întotdeauna încarnată, saturată de fiinţă (*In Exodum*, § 121, LW II, p. 114). Această dualitate precizează terminologic diferenţa ontologică eckhartiană. Nu de puţine ori, Eckhart se serveşte de problema universaliilor, pentru a argumenta diferenţa ontologică. Distingând între universalul *ante rem*, universalul *in re* şi universalul *post rem* prin utilizarea unor termeni precum *ratio*, *forma*, *species*, Eckhart reuşeşte să producă două argumente diferite pentru diferenţa calitativă pe care o propune, cuplând aceşti termeni doi câte doi: *ratio-forma*, respectiv *ens* (obiectul determinat, care manifestă o *forma*)-*species*.

18. Aristotel, *Metafizica*, III, 2, 996 a 29-32 (διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐθὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας, οὐδ' ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ' οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐθεὶς οὐθενὸς τῶν τοιούτων – „De aceea, în câmpul matematicii nu se poate dovedi nimic cu ajutorul unei astfel de cauze şi nici nu se poate demonstra ceva prin aceea că ceva e mai bun sau mai rău şi, în genere, în această disciplină nu se pomeneşte deloc de aşa ceva", trad. de Şt. Bezdechi, Iri, Bucureşti, 1996).

19. Pentru referirea la domeniul matematicii şi, prin urmare, la acelaşi argument aristotelic, vezi şi *Întrebarea I*, § 7.

20. Vezi şi *In Genesim I*, § 68, LW I, p. 232 (*Nota: quamdiu res singula stat in verbo dei et universaliter in splendore intellectualis luminis, non dicitur: est bona, quia bonum est extra in rebus, verum autem in anima. Propter quod in „mathematicis non est bonum", ut ait philosophus, et multo minus in methaphysicis*).

21. Eckhart pune în mod explicit în discuţie chestiunea universalului, cu acelaşi scop de a distinge între fiinţă/fiinţare şi intelecţie/intelect.

22. *Ratio entis* se referă aici la ceea ce Eckhart numeşte, în alte texte, *forma*. Distincţia între *ratio causae* şi *ratio entis* este, evident, o statuare a diferenţei dintre Creator şi creatură/creaţie. Textul este fundamental pentru înţelegerea poziţiei eckhartiene, acuzat adesea prea uşor de panteism. În fond, întreaga argumentaţie din primele două întrebări pariziene subliniază diferenţa ontologică dintre Dumnezeu şi lume. Pe de altă parte, distincţia dintre *ratio causae* şi *ratio entis* face ecou (fără să se suprapună!) distincţiei dintre *ratio* şi *forma* (*In Exodum*, § 121, LW II, p. 114), unde cea dintâi (*ratio*) este arhetipul fiinţării din intelectul divin (veritabil *topos* noetic), iar cea de-a doua este forma încarnată. În *Întrebarea I*, § 8, Eckhart remarcă faptul că,

întrucât Dumnezeu este cauza oricărei fiinţe, fiinţa nu se află în mod formal (*formaliter*) în Dumnezeu.

Întrebarea a III-a: Întrebarea magistrului Gonzalv, care cuprinde „Argumentele” lui Meister Eckhart, dacă lauda lui Dumnezeu în *patrie* este mai nobilă decât dragostea faţă de el *pe cale*

1.De fapt, Gonzalv va respinge argumentele pro în cuprinsul acestei întâlniri şi va pleda *contra* acestei teze.

2.Gonzalv formulează tema chestiunii în termeni eschatologici. Opoziţia între *in patria* şi *in via* este fundamentală aici, ca, de altfel, în toată teologia scolastică. Iată un exemplu din operele Aquinatului: *Ad secundum dicendum quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria* (*S.th.*, I-II, q. 67, a. 6, ad 2).

3.Adică al celor adormiţi în Domnul.

4.La fel ca opoziţia dintre *patria* şi *via*, noţiunea de *viator* este importantă pentru o parte a semanticii filosofiei creştine medievale, şi nu numai: din perspectiva existenţialismului creştin, Gabriel Marcel va publica un volum intitulat *Homo viator* (Aubier, Paris, 1944, fapt care arată perenitatea temei).

5.*Visio patriae* reia chestiunea enunţată în paragraful anterior (§ 1) prin sintagma *visio dei*.

6.*Appetitus rectus*: „imbold”, „apetit” sau chiar „dorinţă”.

7.Potrivit lui B. Geyer (*cf.* LW V, p. 56), textul citat este din *Topica*, nu din *Etica nicomahică* (Aristotel, *Topica*, III, 2, 118 a 10-11: τὸ γοῦν φιλοσοφεῖν βέλτιον τοῦ χρηματίζεσθαι ἀλλ’ οὐχ αἱρετώτερον τῷ ἐνδεεῖ τῶν ἀναγκαῖον – „Aşadar, a face filosofie este mai bine decât a aduna bani, dar pentru cel în mare nevoie filosofia nu este preferabilă faţă de cele necesare”, trad. modif. de M. Florian, Iri, Bucureşti, 1998).

8.Cunoaşterea faptului că noi cunoaştem ceva este un act care dublează actul cunoaşterii ca atare. Or, pentru Eckhart, obiecţia lui Gonzalv nu pare validă. În *VeM*, Eckhart va explica faptul că viaţa veşnică nu constă în cunoaşterea faptului că îl cunoaştem pe Dumnezeu (*Wie solte der mensche bekennen sich got bekennende, der sich selben niht enbekennet?* – „Cum ar putea să se cunoască omul pe sine drept cunoscându-l pe Dumnezeu, atât timp cât nu se cunoaşte pe sine însuşi?”; *cf.* DW V, p. 117, 23-24, Humanitas, 2007, p. 103). Aşadar, în fond, în contemplaţie omul nu se cunoaşte pe sine, nici alte lucruri, ci doar pe Dumnezeu. Altfel spus, detaşarea (ca asceză) şi unirea cu Dumnezeu transcend orice formă de *reditio* (completă sau nu), prin care eul se repliază cognitiv asupra lui însuşi. Am putea înţelege din textul menţionat că, pentru Eckhart, forma supremă de *reditio* este depăşirea eului personal prin detaşare şi identificarea sa cu eul divin.

9.Alain de Libera traduce *qu’un troisième d’une espèce différente* (*cf. MEPa*, p. 203), iar B. Geyer, *als ein (drittes)* (*cf.* LW V, p. 57).

10.Eckhart parafrazează aici din Aristotel, *Topica*, III, 2, 117 b 33-36 (Ἔτι εἰ ἁπλῶς τοῦτο τούτου βέλτιον, καὶ τὸ βέλτιστον τῶν ἐν τούτῳ βέλτιον τοῦ ἐν ἑτέρῳ βελτίστου, οἷον εἰ βέλτιον ἄνθρωπος ἵππου, καὶ ὁ βέλτιστος ἄνθρωπος τοῦ βελτίσου ἵππου βελτίων. Καὶ εἰ τὸ βέλτιστον τοῦ βέλτιστου βέλτιον, καὶ ἁπλῶς τοῦτο τούτου βέλτιον – …dacă un lucru este mai bun decât altul, atunci ceea ce este cel mai bun din primul lucru este preferabil faţă de ceea ce este cel mai puţin bun din al doilea lucru. De exemplu, dacă omul este mai bun decât calul, omul cel mai bun este preferabil celui mai bun cal. Şi dacă cel mai bun din primul este mai bun decât cel mai bun din al doilea lucru, atunci primul este mai bun, în chip absolut, decât celălalt", trad. de M. Florian, Iri, Bucureşti, 1998).

11.În original, *non est status viae*, adică nu este o stare proprie situării „pe cale".

12.Expresia *rectitudo intellectus* evocă teoria adevărului din tratatul *De veritate al* lui Anselm de Canterbury.

13.În original, *actio intelligendi*: am tradus gerunziul cu genitivul explicativ. Pentru această formă verbală, vezi şi § 13 (*non est in essendo, sed in intelligendo*).

14.În realitate, este vorba tot de *Topica*. Aşa cum arată B. Geyer (după Amorós, p. 383; LW V, p. 58, n. 1), eroarea nu apare în toate manuscrisele eckhartiene. Aristotel, *Topica*, III, 2, 117 b 4-5 (οὗ γὰρ ἡ ἀποβολή ἢ τὸ ἐναντίον φευκτότερον, αὐτὸ αἱρετώτερα – „Căci este preferabil lucrul al cărui pierdere sau al cărui contrar este de evitat", trad. de M. Florian, Iri, Bucureşti, 1998).

15.În original, *species excedens*; *excedit*; *species excessa*; *excedi*. *Cf. supra*, n. 10.

16.Sintagma *audacia animi* este tradusă diferit în limbile moderne: *der Kühnheit des Mutes* (*cf.* B. Geyer, LW V, p. 59); *boldness of spirit* (*cf.* Maurer, 1974, p. 59); *l'étendue du courage* (*cf.* A. de Libera, în *MEPa*, p. 205).

17.*Individuum*: „particularizare", „caz particular". În întregul paragraf, Eckhart vorbeşte despre *individuum*, „individul" („cazul particular") subsumat unei specii, care este o particularizare sau o concretizare a unei esenţe generale, definită de specia însăşi.

18.Vezi şi *Quaestio I*, § 4 şi 6, unde Eckhart însuşi se referă la *aliqui*. A. de Libera traduce la singular, *quelqu'un*, întrucât este evident că *aliqui* se referă aici la Eckhart (*cf. MEPa*, p. 206).

19.Vezi şi *Quaestio I*, § 12. Eckhart spune că intelectul divin este *altius ente* („mai presus decât fiinţarea"). Vezi, de asemenea, § 18 al acestei întrebări.

20.Eckhart urmează aici poziţia Aquinatului; *cf.* Toma din Aquino, *S.c.G.*, I, 58, 5 (*Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis*); în *S.c.G.*, II, 98, 9, Aquinatul precizează că este vorba despre fiinţarea inteligibilă (*Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile*); explicaţia ne este oferită în *S.th.*, I, q. 5, a. 2, *resp.* (*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.*…).

21.În original, *altius*. Vezi şi *Quaestio I*, § 12; Eckhart spune că intelectul divin este *altius ente* („mai presus decât fiinţarea"). Vezi, de asemenea, § 18 al acestei întrebări.

22.*Ipsum esse* (vezi şi § 17), sintagmă folosită frecvent (pe urmele Aquinatului) în *Quaestio I*, spre a sublinia opoziţia dintre *ens/esse* şi *intelligere*. *Altius obiecto voluntatis*, „mai presus decât

obiectul voinţei”: vezi formularea similară din *Quaestio I*, § 5: *altius quam esse*. De asemenea, obiectul voinţei este binele. Or, binele le revine lucrurilor, adică regnului fiinţei, în vreme ce adevărul corespunde intelectului, spune Eckhart în *Întrebările* sale (*Quaestio I*, § 7 şi *Quaestio II*, § 8), pe urmele lui Aristotel (Aristotel, *Metafizica*, III, 2, 996 a 29-32; *Metafizica*, VI, 4, 1027 b 25-28). Iată de ce spune Eckhart, în textul de faţă, că raţiunea binelui este fiinţa însăşi (*ratio boni est ipsum esse*).

23. Termenul *potentia* este folosit aici cu sensul de „facultate a spiritului”.

24. Am tradus *intellectus* cu „înţelegere”, pentru că termenul nu se referă aici la facultatea intelectului. Maurer traduce prin *understanding* (*cf.* Maurer, 1974, p. 59), iar A. de Libera prin *intelligence* (*cf. MEPa*, p. 207).

25. Termenul *purus* şi toată familia sa lexicală joacă un rol aparte în vocabularul eckhartian. „Puritatea”, cvasisinonimă cu „nuditatea”, se referă la starea omului detaşat de lucrurile materiale şi de orice creaţie, aflat astfel în unire cu Dumnezeu. Dumnezeu însuşi – considerat dincolo de ipostaza sa de cauză eficientă (aşadar de Creator) – este „pur” şi „nud” (*deus purus, nudus solus* sau *got blôz lûter aleine*; *cf BgT*, DW V, p. 10, 16). Aici Eckhart vorbeşte despre faptul că intelectul operează purificând; aşadar, este vorba de demersul de abstractizare ce duce la degajarea speciei inteligibile. Însă tema aristotelică şi tomistă a abstractizării trebuie înţeleasă aici în contextul misticii lui Eckhart. De altfel, menirea intelectului este, pentru Eckhart, aceea de a furniza, în cele din urmă, în starea sa pură şi în unire cu Dumnezeu, o cunoaştere dincolo de abstractizare şi dincolo de conversie la imagine, prin viziunea directă a esenţelor lucrurilor în însăşi esenţa lui Dumnezeu. Dincolo de abstractizare, intelectul pur operează asupra lui însuşi (*intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere*; *cf. In Genesim I*, § 168, LW I, p. 314). În ce priveşte forma de participiu prezent *depurans*, ea poate fi întâlnită în *Sermo die b. Augustini*, § 11.

26. Termenul *entitas* este folosit deopotrivă în *Quaestio I*, § 7, şi *Quaestio II*, § 4. În ambele cazuri, Eckhart pune în contrast imaginea sau specia şi lucrul.

27. Pentru *deiformitas* şi *deiformatio*, vezi şi § 18 şi 24. După cum arată Françoise Hudry, una dintre sursele temei este Origen (*De principiis*, II, 11, 4). De asemenea, Hudry arată că Toma din Aquino foloseşte termenul *deiformatio* ca să explice sintagma *lumen gloriae*, ea însăşi o dispoziţie a sufletului pentru viziunea beatifică. Tema apare însă şi în *Liber XXIV philosophorum*, XXIV: *Lux divina non invenit in rebus creatis tantam possibilitatem quae eam frangat in sui actione; unde omnia pertransit. Sed sola deiformitas in re, illa multiplicat et claritatem in re generat, in se nullam* (*Libert XXIV philosophorum*, Fr. Hudry [ed.], Turnhout, Brepols, 1997, pp. XXXII-XXXIII şi p. 33). Originea termenului eckhartian trebuie căutată în noţiunea pseudo-dionisiană de θεοειδής (al cărei echivalent latin este *deiformis*). Vezi, de plildă, Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 373 (πάντες οἱ θεοειδεῖς).

28. Eckhart este influenţat aici de Dietrich din Freiberg, după cum crede Alain de Libera. Dietrich distinge între substanţa *secundum quod dicitur a subsistendo* şi substanţa *secundum quod dicitur a substando* (Dietrich din Freiberg, *De origine rerum predicamentalium*, 5, pp. 133 şi 147, *apud* A. de Libera, în *MEPa*, p. 208). Distincţia apare însă deja la Petrus Helias (†1166),

pentru care termenul „substanţă” are trei semnificaţii – materie, formă, compusul acestora (*Uno equidem modo dicitur substantia a „substando” et dicitur a Grecis ypostasis ab ypo, quod est „sub”, et stasis, quod est „stans” vel „status”, secundum quam acceptionem de primordialis materia hoc nomen „substantia” iure dicitur. […] Secundum aliam iterum acceptionem dicitur substantia a „subsistendo” et dicitur a Grecis usyosis, id est „subsistentia”, secundum quam acceptionem convenit forme cuiusmodi est humanitas, que idcirco dicitur subsistencia quia sub se sistit quodammodo fluxum materie quam informat […]. Dicitur autem tercio modo substantia tam a „substando” quam a „subsistendo”, et tunc Grecis usia, a nobis autem proprie „essentia”, secundum quam acceptionem convenit composito ex utroque…*; *cf.* Petrus Helias, *Summa super Priscianus*, Leo A. Reilly [ed.], Toronto, 1993, pp. 623, 633-634 şi 654, *apud* C.H. Kneepkens, „Grammar and Semantics in the Twelfth Century. Petrus Helias and Gilbert de la Porée on the Substantive Verbe”, în Maria Kardaun şi Joke Spruyt, *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism, in Honour of L.M. de Rijk*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, p. 241). Distincţia este reluată de Petru de Poitiers (†1215) (…*hoc nomine substantia implicata est aequivocatio apud Latinos, quae in duobus vocalibus explicata est apud Graecos, id est hypostasis et ousia. Ex parte tamen explicatur apud nos in origine vocabuli, quia dicitur substantia a substando, id est substantia a subsistendo. Substantia a substando dicitur ipsum subiectum quod substat formis, sive sit corpus sive alia res. Substantia a subsistendo dicitur forma, quae adveniens subjecto illud subsistit, id est sub se et aliis formis sistit, id est substare sibi et aliis facit, sicut imago sigilli ceram quae in ruditate quadam est et fluxu, quae omnem formam idonea est suscipere impressione sua substare facit ut interim ad aliam formam transire non possit*; *cf.* Petru de Poitiers, *Sententiarum libri quinque*, I, 6, PL 211, 806 C-806 D).

29. Vezi acelaşi exemplu în *Sermo LX*, § 11, LW V, p. 60. Armand A. Maurer traduce *arca* prin *box* (*cf.* Maurer, 1974, p. 59). Termenul este însă folosit în *Vulgata* pentru a denumi chivotul legământului din Vechiul Testament.

30. În original, *grati*. Eckhart distinge între două tipuri de graţie (sau de har), anume *gratia gratis data* sau harul creaţiei, dat fără distincţie oricărei creaturi, respectiv *gratia gratum faciens* sau harul care ne face plăcuţi lui Dumnezeu. Acesta din urmă urmează ordinea inversă a creaţiei şi este un soi de întoarcere în Dumnezeu. De asemenea, *gratia gratum faciens* priveşte exclusiv fiinţele înzestrate cu intelect. Altfel spus, este vorba de distincţia dintre un har al ieşirii (din Dumnezeu), respectiv un har al întoarcerii (în Dumnezeu) (vezi şi Lossky, 1960, p. 247). *Gratia gratum faciens* este o sintagmă prezentă în scrierile lui Albert cel Mare, în care defineşte deificarea (Albert cel Mare, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 10, 60-62: … *qua seipsum dat in gratiis gratum facientibus, ut hi qui ad ipsum covertuntur, deificentur, idest deo similes efficiantur*). Fiind vorba de intelecţie, textul eckhartian se referă, evident, la harul care ne face plăcuţi.

31. În original, *tolle scientiam*. În § 17 – *tolle esse: nihil est*; în § 18 – *tolle autem ab optimo rationem suam: nihil est*; în § 26 – *tolle scientiam: nihil remanet*.

32. *Unum purum nihil*, fiinţa oricărei realităţi intelectuale rezidă în intelecţia sa. Aşadar, *intelligere* precedă, în acest caz, *esse* (intelecţia este primordială faţă de fiinţă). Trebuie însă observat că

Eckhart foloseşte aceeaşi sintagmă în *Predigt 4*, unde opune fiinţa divină şi neantul creatural (*cf. Predigt 4*, DW I, p. 69, 8: *alle crêatûren sint ein lûter niht*; *Proc. Col. I*, IV (*Articuli extracti de sermonibus*), § 73, LW V, p. 223; *Proc. Col. I*, V (*Resp. ad articulos extractos de sermonibus*), art. 15, § 150, LW V, p. 304: *omnes creaturae sunt unum purum nihil*). Faptul că Eckhart foloseşte aceeaşi terminologie ca să definească fie neantul intelectual (şi deci divin), ca opus fiinţei create (ca în acest fragment), fie neantul creatural (ca în *Predigt 4*) este o dovadă a continuităţii gândirii eckhartiene. La Eckhart, nu definiţiile în sine (cea ontologică, respectiv cea meontologică) sunt importante, ci opoziţia însăşi între fiinţă şi neant, care instituie o diferenţă calitativă între Dumnezeu şi creaţie. Aici trebuie căutată originalitatea lui Eckhart faţă de o gândire captivă unei imagini ierarhice despre lume.

33.În original, *in essendo*. Acelaşi gerunziu, dar la genitiv (*puritas essendi*), este folosit de Eckhart în *Quaestio I*, § 9.

34.Tautologia are aici o semnificaţie noetică profundă, întrucât gândirea se gândeşte pe sine (νόησις νοησέως νόησις), actul ei cognitiv fiind totodată o repliere identitară; de altfel, numele din *Exod, ego sum qui sum*, este tot o tautologie în care identicul se defineşte prin identic. Tema este aristotelică – Stagiritul vorbeşte despre identitate ca fiind un fel de unitate (a unei pluralităţi; *cf.* Aristotel, *Metafizica*, V, 9, 1018 a 9: αὐτὸ αὐτῷ ταὐτόν, în versiunea *translatio media)* –, dar, aşa cum arată Alain de Libera, poartă însemnele influenţei Aquinatului şi ale neoplatonismului. De la Aquinat Eckhart a preluat ideea că substanţa intelectivă nu este corporală (*S.c.G.*, II, 49 *passim*), în vreme ce termenul *reflexio* este sinonimul lui *conversio*, acesta din urmă fiind traducerea latină a lui ἐπιστροφή, din *Elementatio theologica* a lui Proclus: pentru Proclus, arată A. de Libera (*cf. MEPa*, p. 211), nu există conversie a realităţilor corporale (*Elementatio theologica*, prop. 15 şi 171). Dacă nu este posibilă o conversie a corpurilor, în schimb, conversia la sine a intelectului joacă un rol fundamental în filosofia proclusiană. Astfel, tot ceea ce are capacitatea de a se cunoaşte pe sine, spune Proclus, o are şi pe aceea de a se converti la sine (Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν; *cf.* Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 84). Tema conversiunii intelectului la sine însuşi este reluată cu variaţiuni interpretative de *Liber de causis* şi apoi de Albert cel Mare, spre exemplu, dar şi de Aquinat (*Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum*; *cf. S.c.G.*, II, 49, 8).

35.În realitate, Eckhart se referă aici la lucrarea lui Nemesius de Emesa (cca 400), *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, din care parafrazează (Nemesius de Emesa, *De natura hominis*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, Karl Immanuel Burkhardt [ed.], trad. de N. Alfanus, 1917, p. 132, 1-3, *apud* A. de Libera, în *MEPa*, p. 212, şi A. Maurer, în Maurer, 1974, p. 60, traducere în limba română de W. Prager, Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2012). După B. Geyer, confuzia i se datorează lui Burgundio de Pisa (sec. al XII-lea), traducătorul medieval în limba latină al lucrării *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (*De natura hominis*), care îi atribuie scrierea lui Grigore de Nisa (*cf.* LW V, p. 62). Capitolul XLI din *De natura hominis* răspunde la întrebarea: „De ce am fost înzestraţi cu liber arbitru?”. Nemesius explică faptul că liberul arbitru este atributul natural al fiinţei raţionale (*rationali confestim coaccedere liberum arbitrium*). Intelectul este ceea ce se

raportează la contemplare (vizând înţelepciunea), în vreme ce raţiunea este facultatea care se raportează la nivelul practic, aşadar deliberativ (vizând prudenţa) (Nemesius de Emesa, *op. cit.*, p. 131, 10-13, p. 132, 1-3 *et passim*). Oricum, *Întrebările* lui Eckhart ne arată că magistrul turingian cunoştea o parte din spiritualitaea creştină de limbă greacă, aşa cum rezultă şi din referirea la Ioan Damaschinul în *Quaestio I*, § 12.

36. Aquinatul susţine că rădăcina libertăţii (*radix libertatis*) este voinţa, în calitate de subiect al acesteia, dar este raţiunea în calitate de cauză (*S.th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2: …*radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio*). Aquinatul explică şi de ce: actul deliberativ îi este propriu intelectului (*De veritate*, q. 24, a. 2, *resp.*: *Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta*).

37. Vezi şi § 6.

38. În § 12 – *tolle scientiam: remanet unum purum nihil*; § 18 – *tolle autem ab optimo rationem suam: nihil est*.

39. Am tradus *verum* prin „adevăr”, nu prin „adevărat”, *verum* fiind unul dintre transcendentalii.

40. Pentru aceeaşi turnură a frazei (*tolle…*), vezi § 12 şi 17.

41. Pentru *deiformitas*, vezi şi § 9 şi 24.

42. Vezi şi *Quaestio I*, § 12. Vezi şi § 6 al acestei întrebări.

43. Aristotel, *Fizica*, II, 3, 195 b 23-25 (τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι – „…cauza finală vrea să fie cea mai bună dintre toate şi scopul lor”, trad. de N.I. Barbu, Moldova, Bucureşti, 1995). În realitate, Eckhart preia o formulare tomistă a temei (*Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit philosophus: et hoc convenit voluntati, inquantum obiectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 Physic.: et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum*; *cf.* Toma din Aquino, *Sent.*, I, d. 45, q. 1, a. 3, *resp.*).

44. Stagiritul vorbeşte în *Metafizica* despre cauzele finale, luate fie ca scopuri pentru alte realităţi, fie în sensul de scop în sine. În acest din urmă caz, cauza finală este o realitate imobilă (Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1027 b 2-4: ἔστι γάρ τίνι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι, κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενου δὲ τἆλλα κινεῖ). În ce priveşte identitatea dintre intelect şi scop, tema se regăseşte în acelaşi text al Stagiritului, care spune că gândirea care gândeşte gândirea este binele cel mai pur (Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1027 b 18-19: ἡ δὲ νόησις ἡ καθ’ αὑτὴν τοῦ καθ’ αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα – „Dar gândirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar gândirea cea mai pură are ca obiect binele cel mai pur”, trad. de Şt. Bezdechi, Iri, Bucureşti, 1996).

45. Aşadar, intelectul este cauză finală, în vreme ce voinţa, cauză eficientă. Formularea se regăseşte aproape identică la Toma din Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, ad 3 (*Ad tertium dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem*).

46. Raţiunea (*ratio*) este asociată cauzei finale, dar, aşa cum rezultă din ansamblul scrierilor eckhartiene, *ratio* este şi o cauză exemplară. Este vorba de un exemplarism de inspiraţie

neoplatonică, ce îl situează pe un alt culoar teoretic faţă de confratele său Toma din Aquino.

47.Cicero, *De officiis*, II, 9, 34, Loeb Classical Library, William Heinemann, G.P. Putnam's Sons, Londra, New York, 1928, p. 202 (*Harum igitur duarum ad fidem faciendam iustitia plus pollet, quippe cum ea sine prudentia satis habeat auctoritas, prudentia sine iustitia nihil valet ad faciendam fidem*).

48.Cu privire la *virtutes infusae*, vezi Toma din Aquino, *Sent.*, III, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 4, *resp.* (*Unde cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitae quidem in vita civili, infusae in vita spirituali, quae est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum Ecclesiae*); *Sent.*, III, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 3 (*Sed virtutes infusae sunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omnibus nobilior est caritas, quae est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus praecipit; et ideo non est inconveniens quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur*); *S.th.*, I-II, q. 65, a. 2, *resp.* (*Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter.*) Toma din Aquino explică însă că, deşi caritatea este cea dintâi dintre virtuţile comunicate şi rezidă în voinţă, ea este operată de raţiune (*Sent.*, III, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 3: *Sed virtutes infusae sunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omnibus nobilior est caritas, quae est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus praecipit; et ideo non est inconveniens quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur*).

49.Gonzalv formulează aici premisa majoră (*est melius quoad deum et in ratione meriti, ergo est simpliciter melius*). Premisa minoră este enunţată imediat (*caritas est huiusmodi*). Gonzalv obiectează că premisa majoră asumată de Eckhart este greşită.

50.Cele două operaţii ale intelectului despre care vorbeşte Gonzalv sunt, respectiv, procesul de descoperire (*inventivus*) şi procesul de analiză (*resolutivus*). *Inventio* şi *resolutio* corespund, aproximativ, în termeni moderni, sintezei şi analizei. Sensul analitic al procesului „rezolutoriu" este explicat de Albert cel Mare într-unul dintre opusculele sale: *…omnis scientia melior est resolutionis scientia, quam analyticam Graeci vocant, dum vel compositum in simplex vel causatum in causam vel generaliter posterius resolvitur in prius* (Albert cel Mare, *De quindecim problematibus*, X, în *Despre unitatea intelectului*, trad. de Al. Baumgarten, Iri, Bucureşti, 2000, pp. 128-129). La Albert, ştiinţa rezolutorie (analitică) este inferioară şi opusă ca demers ştiinţei compozitive, aşadar creatoare. Doctorul universal foloseşte această opoziţie încercând să explice în ce fel cunoaşterea umană (care analizează lucrurile create) se opune cunoaşterii divine (care le instituie). În ce-l priveşte pe Gonzalv, el se referă aici la modul de operare al intelectului uman, iar procesul de analiză despre care vorbeşte corespunde „rezoluţiei" de la compus la simplu, aşadar de la complex la elementele cele mai profunde (*intima*) ori la cele minimale (*in minima*). *Inventio* şi *resolutio* sunt operaţii intelectuale despre care vorbeşte şi Aquinatul, cu precizarea că *inventio* este un termen conotat adesea (dar nu întotdeauna) etic. În sens cognitiv, *inventio*, „descoperirea", este sinonim cu *inquisitio*, „cercetarea" (*A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi*

impediuntur tribus de causis; *cf.* Toma din Aquino, S.c.G., I, 4, 3). Sensul cognitiv al „rezoluţiei” este dublu: există un proces rezolutiv care constă în abstragerea formei din materie, aşa cum există un proces rezolutiv care procedează dinspre particular înspre universal (*Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari…*; *cf.* Toma din Aquino, *Compendium theologiae*, I, 62). Pentru termenul *resolvo*, vezi şi *Sermo die B. Augustini*, § 4.

51.Vezi şi § 9 şi 18.

52.Serafimii sunt „duhuri de foc, care ard”, substantivul derivând din verbul ebraic *saraf*, „a arde” (N.Ph. Sander şi I. Trenel, *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, 1859, p. 720). Toma din Aquino menţionează şi el această etimologie (*Primus enim ordo primae hierarchiae quodammodo secundum maximum excessum accedit ad divinas proprietates: unde nominantur Seraphim ex proprietate ignis, qui maxime significat divinas proprietates, ut dicit Dionysius…*; *cf.* Toma din Aquino, *Sent.*, II, d. 9, q. 1, a. 6, ad 4). După Alain de Libera, originea argumentului lui Gonzalv trebuie căutată în operele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul (*cf. MEPa*, p. 217). Într-adevăr, Areopagitul arată că învăţaţii greci spun că „serafim” înseamnă fie „incendiatorı”/„cei care aduc focul” (ἐμπρηστάς), fie „cei care ard” (θερμαίνοντας) (Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De coelestis hierachia*, VII, 1, PG 3, 205 B).

53.Paragraful este fundamental, Gonzalv prezentând aici definiţia noetică a lui Dumnezeu: *deus est intelligere et non est esse*. De asemenea, Gonzalv dinstinge între modul nostru de semnificare (*modus significandi*) şi realitatea semnificată (*res significata*), aşadar referentul. Distincţia joacă un rol fundamental în doctrina tomistă a analogiei fiinţei.

54.*In.*, 8, 58.

55.În realitate, este vorba de *Iov*, 23, 13. În *Vulgata*: *ipse enim solus est et nemo avertere potest cogitationem eius et anima eius quodcumque voluerit hoc facit*. Unele traduceri româneşti urmează textul *Septuagintei*, care este diferit (εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἔκρινεν οὕτως τίς ἐστιν ὁ ἀντειπὼν αὐτῷ ὃ γὰρ αὐτὸς ἠθέλησεν ἐποίησεν).

56.Grigore cel Mare, *Moralium*, XVI, 37, 45, PL 75, 1143 (*Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret*). Pentru o formulare similară, vezi şi *In Exodum*, § 29, LW II, p. 34 (*Deus autem esse est et solus dat esse immediate omnibus. Unde Gregorius ait quod omnia in nihilum redigerentur, si non ea manu teneret omnipotentia creatoris*); *Predigt 4*, DW I, p. 70, 3-4 (*Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblik, sô würden sie ze nihte”*); *Proc. Col. II*, Resp., art. 43, § 106, pp. 343-344 (*Si deus ad ictum oculi se averteret, tunc creaturae redigerentur in nihilum*).

57.Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 5-7, 9-11, PL 34, 178. Augustin vorbeşte aici despre crearea materiei *confusa et informa*, adică despre ceea ce grecii numesc „haos”. Din ea au fost făcute toate lucrurile concrete (*unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt*; *cf. op. cit.*, I, 5, 9). B. Geyer (*cf.* LW V, p. 66) mai indică şi *De Genesi ad litteram*, I, 1, 2-3, PL 34, 247; I, 5, 10, PL 34, 249.

58.Aristotel, *Topica*, II, 8, 113 b 15-26 (Ἐπεὶ δ’ αἱ ἀντιθέσεις τέτταρες, σκοπεῖν ἐκ μὲν τῶν ἀντιφάσεων ἀνάπαλιν ἐκ τῆς ἀκολουθήσεως καὶ ἀναιροῦντι καὶ κατασκευάζοντι, λαμβάνειν δ’ ἐξ ἐπαγογῆς, οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος ζῷον, τὸ μὴ ζῷον οὐκ ἄνθρωπος. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐνταῦθα γὰρ ἀνάπαλιν ἡ ἀκολούθεις. τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ τὸ ζῷον ἕτεται, τῷ δὲ μὴ ἀνθρώπῳ τὸ μὴ ζῷον. οὔ, ἀλλ’ ἀνάπαλιν τῷ μὴ ζῴῳ τὸ οὐκ ἄνθρωπος. ἐπὶ πάντων οὖν τὸ τοιοῦτον ἀξιωτέον, οἷον εἰ τὸ καλὸν ἡδὺ, καὶ τὸ μὴ ἡδὺ οὐ καλόν. εἰ δὲ μὴ τοῦτο, οὐδ ἐκεῖνο. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τὸ μὴ ἡδὺ οὐ καλόν, τὸ καλὸν ἡδύ. δῆλον οὖν ὅτι πρὸς ἄμφω ἀντιστρέφει ἡ κατὰ τὴν ἀντίφασιν ἀκολούθησις ἀνάπαλιν γινομένη – „Vom descoperi acest fel de argumente prin metoda inducţiei; de exemplu, «dacă omul este un animal, ceea ce nu este animal nu este om». Şi tot aşa în toate cazurile de contradicţie. În cazul de faţă, consecuţia are loc prin răsturnarea termenilor: omului îi urmează animal, dar non-omului nu îi urmează non-animal, ci, invers, non-animalului îi urmează non-omul. În toate exemplele trebuie să postulăm acelaşi procedeu. Bunăoară, trebuie să spunem: «dacă binele este plăcut, atunci neplăcutul nu este bun». Dacă această propoziţie din urmă nu este adevărată, nici prima nu este adevărată. Tot aşa, «dacă neplăcutul nu este bun, atunci binele este plăcut». Se vede clar că consecuţia potrivit contradicţiei este valabilă pentru amândouă scopurile, dacă se face invers”, trad. de M. Florian, Bucureşti, Iri, 1998).

59.După Alain de Libera (*cf. MEPa*, p. 219), Gonzalv se referă aici tot la Stagirit (*cf.* Aristotel, *Analitica secundă*, I, 31, 87 b 28-33: Οὐδὲ δι’ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδὲ τινος, ἀλλ’ αἰσθέσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν. οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου. τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμέν εἶναι – „Ştiinţa nu se dobândeşte nici prin senzaţie. Chiar dacă senzaţia se raportează la o anumită calitate, şi nu la o substanţă individuală, trebuie să percepem un lucru individual la un loc şi într-un timp definit; dar universalul sau ceea ce se găseşte în toate cazurile nu poate fi perceput, dat fiind că el nu este nici «acesta» şi nici «acum», altminteri nu ar fi universal – termen pe care noi îl aplicăm la ceea ce este totdeauna şi pretutindeni”, trad. de M. Florian, Bucureşti, Iri, 1998).

60.*Rom.*, 1, 20 („În adevăr, însuşirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veşnică şi dumnezeirea Lui se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiţi cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El. Aşa că nu se pot dezvinovăţi” – trad. de D. Cornilescu).

61.B. Geyer (*cf.* LW V, p. 67) şi mai apoi A. de Libera (*cf. MEPa*, p. 219) trimit – urmându-l pe L. Amorós – la opera lui Duns Scotus (*cf.* Amorós, p. 109, n. 4): …*cum substantiae incompositae hic vocentur substantiae immateriales, si diligenter inspicias ea quae in littera dicuntur, videbis quod angeli et animae non penitus possunt dici immateriales, quasi carentes omni materia* (*cf.* Duns Scotus, *Conclusiones metaphysicae*, IX, concl. 29, în *Opera*, Vivès, vol. VI, p. 628). A. de Libera (*cf. loc. cit.*) are dreptate să remarce faptul că teza lui Duns Scotus loveşte direct în sistemul Aquinatului, pentru care îngerii şi sufletul sunt substanţe întru totul lipsite de materialitate.

62.Sau sofismul afirmării consecventului.

63.*Cf. supra*, n. 35. Nemesius de Emesa, *De natura hominis*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, Karl Immanuel Burkhardt [ed.], trad. de N. Alfanus, 1917, p. 132, 3-6: *Omnis autem consiliator velut in ipso electione existente de operabilibus consiliatur, ut quod procedit a consilio, eligat et eligens agat*.

64.*Ibidem*, p. 132, 14-17: *Ex utrisque ergo colligitur hominem ex necessitate esse liberum arbitrio et permutabilem; permutabilem quidem, quia factus; liberum vero arbitrio, quia rationalis*.

65.B. Geyer traduce *apprehensio* cu *die Erfassung (des Zieles)* (*cf.* LW V, p. 69), A. de Libera, cu *représentation d'une fin* (*cf. MEPa*, p. 221), iar A. Maurer traduce simplu, *knowledge* (*cf.* Maurer, 1974, p. 65). Gonzalv se referă, în mod clar, la aprehensiunea (cuprinderea) intelectuală a scopului, care este necesară – în calitate de condiţie preliminară – oricărui act volitiv, fără să fie determinantă în sine şi, prin urmare, determinantă pentru actul volitiv: nu activitatea intelectuală, ci obiectul pe care ea îl prezentifică (*fit obiectum praesens*) este principiul determinant al voinţei. Aşadar, *apprehensio* se referă la activitatea intelectului.

66.Lexicul acţiunii este bogat în acest paragraf: *agens*, *agendum*, *actus*, *agere*.

67.Gonzalv respinge, în tot acest paragraf (§ 32), cele patru argumente *pro*, enunţate la începutul întrebării (§ 1).

68.Eckhart foloseşte aici o serie de infinitive, cu valoare substantivală, dar a căror menire este aceea de a indica procesualitatea (caracterul de act) a acestor concepte: *diligere* (nu *dilectio*), *tendere* (deşi foloseşte şi substantivul *tendentia*) şi, evident, *intelligere*.

69.Este vorba de fiecare dintre cele două facultăţi despre care se vorbeşte în al patrulea argument din § 1, anume *intelectul* şi *voinţa*.

70.Aici, Gonzalv răspunde la ceea ce pare să fie un al cincilea argument, care lipseşte din manuscrisul 1071, de la Biblioteca municipală din Avignon. Celălalt manuscris care conţine această întrebare disputată a lui Gonzalv este manuscrisul 661, de la Biblioteca municipală din Troyes, dar care nu conţin „Argumentele lui Eckhart" (*Rationes Equardi*; *cf.* LW V, pp. 30-31, şi A. de Libera, în *MEPa*, p. 114). Editat şi publicat pentru prima dată de L. Amorós, textul din manuscrisul de la Troyes se referă – aşa cum arată B. Geyer – la raportul dintre agent şi patient (respectiv acţiune şi pasiune), cu referire la facultăţile sufletului (*cf.* LW V, p. 71).

Întrebarea a IV-a: Dacă mişcarea fără limită este contradictorie

1.În titlul întrebării sale, Eckhart enunţă teza disputată, întrebându-se dacă este contradictorie. Argumentul introdus prin *videtur* este, în chestiunile disputate medievale, argumentul respins de autor. În § 2 Eckhart oferă teza alternativă, potrivit căreia limita mişcării este identică cu însăşi mişcarea (*terminus motus est idem quod motus*).

2.Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 313, LW III, p. 261 (*Motus autem nomen et speciem sortitur a termino, et finis in moralibus est forma in naturalibus*); *cf.* LW V, p. 72.

3.Eckhart se referă la anterioritatea actului faţă de potenţă. Principiul îi aparţine Stagiritului (Aristotel, *Metafizica*, IX, 8, 1049 b 10-12), dar a primit o întrebuinţare teologică sub condeiul Aquinatului, în măsura în care Dumnezeu este act pur (*S.th.*, I, q. 25, a. 1, *resp.*). Anterioritatea actului faţă de potenţă este indicată de Eckhart printr-un subtil joc al infinitivelor pasive – infinitivul pasiv prezent (*moveri*) şi infinitivului pasiv perfect (*motum esse*).

4.Potrivit lui B. Geyer (*cf.* LW V, p. 72), este vorba de o aluzie la Aristotel, *Fizica*, VI, 4, 235 a 13-15 (πᾶν τὸ κινούμενον ἔν τινι κινεῖται καὶ χρόνον τινά, καὶ παντός ἐστι κίνησις – „…orice lucru mişcat se mişcă în ceva şi este mişcarea în timp şi a întregului”, trad. de N.I. Barbu, Moldova, Bucureşti, 1995).

5.Termenul *subiectum* are, din nou, sensul medieval de substrat.

6.Distincţia dintre primul motor (πρῶτον κινοῦν) şi primul mişcat (πρῶτον κινούμενον) este o temă aristotelică (Aristotel, *Fizica*, VII, 1, 241 b – 242 a *passim*).

7.B. Geyer traduce: *er befindet sich nur der Vorstellung* (*cf.* LW V, p. 73). Capelletti traduce: *sino por medio de la razón* (Meister Eckhart, *Cuestiones parisienses*, trad. de Angel J. Capelletti, Universidad Nacional de Tucuman, Faculdad de Filosofia y Letras, Tucuman, 1962, p. 61).

8.Toma din Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16 *[De demonibus]*, a. 2, ad 6: *…non omnia que sunt supra tempus equaliter in eternitate sunt et per consequens nec equaliter immobilitatem habent. Nam Deus est perfecte eternus et immutabilis, alie vero substantie que sunt supra tempus participant eternitatem et immutabilitatem unaqueque secundum suum gradum. Videmus enim quod immutabilitas consequitur quandam totalitatem. Que enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur: sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes – sicut patet de materia celestis corporis –, inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis celestis; et tamen quia corpus celeste particularem quendam situm habet, fit in eo renovatio situs*.

9.O asimetrie a mişcării. B. Geyer traduce: *Verschiedenheit (der Bewegungen)* (*cf.* LW V, p. 75). Cerul „înstelat” reprezintă o specificare, pentru a deosebi acest cer de cel empireu, cristalin etc.

10.Potrivit lui B. Geyer (*cf.* LW V, p. 75), este vorba de Aristotel, *Despre generare şi corupere*, II, 10, 336 a 23-b 26.

11.Eckhart introduce aici propriul punct de vedere, diferit de cel aristotelic. Paragraful este construit pe această opoziţie.

12.Adică extensie.

13.Aristotel, *Despre cer*, II, 2, 285 b 16-19 (*cf.* LW V, p. 75).

14.Termenul *influere* este fundamental pentru metafizica opusculului *Liber de causis* (I, 17; III, 35; IV, 48; XX [XXI], 165; XXI [XXII], 167; XXIII [XXIV], 179), pentru întreaga metafizică a donării, a lui Albert cel Mare (Albert cel Mare, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, I, 4, cap. 1, 1-3, p. 43; *Super Dionysium De divinis nominibus*, V, 21, 6-9, p. 315), ca şi pentru *analogia receptionum*, secretată de această concepţie metafizică. O ilustrare a felului în care Eckhart aplică principiul enunţat de opusculul apocrif este un paragraf din *Comentariul* său la *Evanghelia după Ioan*, unde Eckhart arată că „cel dintâi este bogat prin sine”, revărsându-se peste toate (*influens omnium*) (*In Iohannem*, § 88, LW III, p. 76).

15.Eckhart urma să rezerve raportului dintre superior şi inferior cel de-al nouălea dintre cele paisprezece tratate care trebuiau să compună *Opera propoziţiilor* (Meister Eckhart, *Prol. gener.*, § 4).

16.În original, *successive* – aşadar, în timp.

17.A mişcării cerului.

18.Simbolistica oculară este predilectă în opera eckhartiană. Ea este de sorginte deopotrivă platonică şi aristotelică, simbolizând, de regulă, intelectul divin şi uman, precum şi *Abgrund*-ul în care se întâlnesc – mistic – deitatea şi omul. În acest text, simbolul ochiului este folosit mai degrabă pentru a argumenta unitatea întregului. B. Geyer (*cf.* LW V, p. 76) atrage atenţia asupra unui text similar: *oculus non plus sibi videt quam pedi, quia nec sibi nec pedi, sed toti homini sive animali, cui primo per se immediate soli servit, per quod et in quo omnia membra sunt et unum sunt* (*cf. In Iohannem*, § 385, LW III, p. 328; vezi şi *In Iohannem*, § 724, LW III, pp. 633-634).

Întrebarea a V-a: Dacă în trupul lui Christos, care murea pe cruce, au mai rămas formele elementelor

1.Eckhart expune aici argumentul *pro*, urmat imediat de argumentul *contra*. Eckhart face aluzie la cele două sensuri ale coruperii prin moarte, enunţate de Aquinat, acela al distrugerii elementelor, respectiv al separării sufletului de corp (*S.th.*, III, q. 50, a. 5, *resp.*). Aquinatul arăta că, în cazul lui Christos răstignit, coruperea se referă la separarea sufletului de corp; în acest sens, nu se poate spune că trupul lui Christos era incoruptibil, căci o asemenea afirmaţie este proprie ereziilor monofizite (vezi şi *Quodlibet*, IV, q. 5, *resp.*).

2.Tema formei care denumeşte (*forma dat nomen*) este reluată în § 9.

3.De fapt, Eckhart spune: *unum simplex esse*. Termenul *unum* este încărcat de semnificaţie ontologică în *Prologurile* lui Eckhart, iar juxtapunerea arată aici convertibilitatea transcendentaliilor *unum* şi *esse*. Problema Unului este reluată mai jos, în § 4.

4.Termen tehnic în dreptul civil roman (*pater familias*) care îl denumeşte pe „tatăl familiei” (aşadar, pe capul familiei). Termenul traduce grecescul οἰκονόμος: iată de ce am putea traduce *pater familias* şi cu „gospodar” (pentru acest sens, vezi şi folosirea sintagmei în *Vulgata*; *cf.*, de

exemplu, *Mt.*, 21, 33). După Geyer şi Maurer, este vorba de o aluzie la Aristotel (*cf.* LW V, p. 78; Maurer, 1974, p. 71, n. 1). *Cf.* Aristotel, *Despre generarea animalelor*, II, 6, 744 b 16-17 (ὥσπερ γὰρ οἰκονόμος ἀγαθὸς, καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαί τι χρηστόν – „Asemenea unui bun gospodar, nici natura nu obişnuieşte să lepede nimic din ce ar putea întrebuinţa ca să facă ceva util").

5.În original, *nec posset providere universo*. Eckhart vorbeşte aici despre natură, dar, în mod evident, verbul *provideo* face trimitere la unul dintre atributele divine, acela al „providenţei". Terminologia (*generatio*/„generare", *corruptio*/„corupere") este însă de factură aristotelică, în tot acest paragraf.

6.Aristotel, *Fizica*, II, 6, 198 a 8-9 (οὐτὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' αὐτό – „…nimic din ce se produce prin accident nu este anterior lucrului ca atare…", trad. de N.I. Barbu, Moldova, Bucureşti, 1995).

7.Verbul *reduco* desemnează o „reducţie" logică (explicativă) şi de o dependenţă ontologică a ceea ce este inferior (accidentul) de ceea ce este superior din punct de vedere ontologic (substanţa, genul comun etc.). B. Geyer traduce prin *zurükgeführen* (*cf.* LW V, p. 79), iar Maurer prin *reduce to* (*cf.* Maurer, 1974, p. 72). Pentru prezenta ediţie românească, am optat pentru verbul „a reduce", cu aluzia sa dinamică la conversia (*conversio*/ἐπιστροφή) proclusiană care îi este subiacentă. Termenul (inclusiv varianta sa substantivală: *reductio*) se înscrie în vocabularul medieval al „întoarcerii", din care face parte şi termenul *resolutio* (pentru acesta din urmă, vezi *Quaestio I*, § 5; *Quaestio III*, § 23).

8.Am urmat sugestia de traducere a lui B. Geyer care completează parentetic originalul: *(Übergangs) formen* (*cf.* LW V, p. 79). De altfel, aşa cum arată fraza următoare, este vorba de „formele intermediare" (*formae mediae*). La fel, mai jos, „la forma originară" (*auf die ursprüngliche Form*). Noţiune împrumutată de Eckhart de la confratele său Toma din Aquino, „formele intermediare" (*formae mediae*) sunt forme incomplete care constituie suportul tranziţiei de la nefiinţă la fiinţă, şi invers, în actul generării şi al coruperii. Ele sunt forme incomplete, deoarece corespund stării de incompletitudine a vieţuitorului (animalului), căci – explică Aquinatul, pe urmele lui Avicenna –, între sămânţă şi forma ultimă a animalului complet se interpun diverse generări intermediare, de tranziţie (*cf.* Toma din Aquino, *In De generatione*, I, 8, 3; sintagma *forma media* mai apare în *Sent.*, II, q. 12, a. 1, a. 4, *resp.*, precum şi în câteva texte pseudotomiste, atribuite acum lui Toma de Sutton, *De pluralitate formarum*, V, şi *De natura generis*, VII, *resp.*, paternitatea ultimului tratat fiind încă incertă).

9.Aşa cum rezultă din § 1, Eckhart vorbeşte aici despre felul în care se integrează elementele într-un compus (părţile într-un întreg). Totuşi, trebuie observat felul în care Eckhart glisează spre una dintre temele sale predilecte din *Prologuri*, unde fiinţa este convertibilă cu Unul (în măsura în care *esse* şi *unum* sunt transcendentalii) şi, mai departe, cu Dumnezeu, lăsând să cadă în neant tot ceea ce nu ţine de fiinţa divină parmenidiană – aşadar întreaga creaţie. Aluzia devine limpede la finalul acestui paragraf, unde Eckhart parafrazează două texte pauline cu semnıficaţie christologică (*Col.*, 1, 16, şi *Rom.*, 11, 36). În acest context, Eckhart se referă în mod aplicat la relaţia părţilor cu forma substanţială, care conferă fiinţă întregului. Fără

participarea sa la forma substanţială, partea îşi pierde fiinţa (cu privire la forma substanţială, *cf.* § 2).

10.Orizontul aristotelic este, iarăşi, evident aici. De asemenea, Eckhart foloseşte, în întregul paragraf, lexicul participării şi al analogiei fiinţei: partea se raportează la întreg (*respicit, respectum ad*), dobândindu-şi astfel fiinţa prin participare; nouă din zece categorii se raportează la cea dintâi, substanţa, spre a avea parte de fiinţă. De altfel, şi vocabularul „reducţiei" (în special verbul *reducitur*) din § 3 exprimă relaţia de participare, termenul fiind uzitat în contexte de acest fel de filosofii din secolul al XIII-lea (Albert cel Mare şi Toma din Aquino, ca să citǎm doar două nume de care destinul intelectual al lui Eckhart este profund legat).

11.*Col*., 1, 16 (*omnia per ipsum et in ipso creata sunt*). Versetul face parte din imnul christologic de la finele primului capitol al *Epistolei către coloseni*.

12.*Rom*., 11, 36 (*ex ipso et per ipsum et in ipso omnia*). Pentru interpretarea acestei autorităţi scripturistice (predilectă pentru Eckhart), vezi *Prol. gener.*, § 8, LW I, p. 153; *Prol. Op. prop.*, § 22, LW I, p. 179; *Sermo IV*, § 20-30, LW IV, pp. 22-32.

13.Eckhart îşi afirmă din nou teza cu privire la fiinţa parmenidiană. În acelaşi paragraf, Eckhart afirmă fără echivoc că există doar o fiinţă (*est tantum unum esse*) şi că unitatea se întemeiază pe fiinţă (*unitas fundatur in esse*).

14.Boethius, *De consolatione Philosophiae*, III, proza 11: *Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit*. Însă, pentru Boethius, Unul la care aspiră orice vieţuitor nu este fiinţa, ci binele suprem (*Sed unum id ipsum monstravimus esse quod bonum* şi *Cuncta igitur bonum petunt*).

15.Termenul *cadit* este categoric: numărul „cade" din fiinţă, aşadar este în afara fiinţei. Termenul are totodată o conotaţie teologică.

16.Vezi şi Meister Eckhart, *In Sapientiam*, § 265, LW II, p. 630 (*Numerus enim et omne numerosum ut sic non est in deo nec deus in illo. Sed nec ipse numerus est, et ideo non est, quia in deo non est nec deus in ipso*).

17.Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta*, I, 10, CSEL 48, 162 (*cf.* LW V, p. 81).

18.Aristotel, *Fizica*, II, 3, 195 a 33-35 (…οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύκλειτος καὶ ἄλλως ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι – „…aşa cum Policlet este, într-un fel, cauză a statuii şi, într-un alt fel, este meşter al statuiii, căci a fost o întâmplare că meşterul este Policlet", trad. de N.I. Barbu, Moldova, Bucureşti, 1995).

19.*In illo et ab illo et per illud*. Aluzie la textele christologice din *Col.*, 1, 16 şi *Rom.*, 11, 36 (*ex ipso et per ipsum et in ipso*).

20.Eckhart formulează aici două teze: mai întâi, cea a prezenţei inferiorului în realitatea superioară (respectiv în cauza sa); apoi, cea a ordinii ierarhice a lumii. Cu cea de-a doua teză Eckhart se situează armonic în contextul gândirii medievale, cu a sa ontologie scalară. Cea de-a doua teză este şi ea scolastică. De altfel, într-un efort critic la adresa platonismului cu a sa lume a ideilor separate, Aquinatul afirmase că perfecţiunile lucrurilor create se află în Dumnezeu (*causa superior praehabet in se quod in effectibus inferioribus invenitur*; *cf.* Toma din Aquino, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, IV, 4). Coroborată însă cu teza nefiinţei

lucrurilor în afara lui Dumnezeu, această temă tomistă perfect canonică devine, în diverse texte eckhartiene, prilejul unui demers mistic: lucrurile create/inferioare sunt cuprinse în Dumnezeu, unde durează etern, astfel încât întreaga ontologie ierarhică este suprimată şi înlocuită de un „egalitarism" ontologic, în receptaculul divin.

21. Aristotel, *Meteorologica*, I, 9, 346 b 23-26 (μενούσης δὲ τῆς γῆς, τὸ περὶ αὐτὴν ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἀκτίνων καὶ ὑπὸ τῆς ἄλλης τῆς ἄνωθεν θερμότητος ἀτμιδούμενον φέρεται – „În vreme ce pământul persistă, umiditatea din preajma lui, evaporându-se din pricina razelor şi a unei alte călduri de sus, se ridică").

22. Unicitatea formei substanţiale pentru orice compus este o teză tomistă, ea fiind, la Doctorul angelic, o critică a inflaţiei platoniciene de forme (idei). Astfel, pentru Toma, în orice corp nu există decât o formă substanţială donatoare de fiinţă (*in nullo corpore est nisi una forma substantialis*; *cf.* Toma din Aquino, *Quodlibet XII*, q. 7, a. 1); spre exemplu, în cazul omului, această formă este sufletul intelectiv şi în virtutea lui posedă omul şi facultăţile inferioare ale sufletului, nu în virtutea vreunei alte forme. Aquinatul este totodată conştient de faptul că o concepţie despre suflet înţeles ca motor al corpului, nu ca formă a acestuia, constituie o opţiune care conduce la dualism (*S.th.*, I, q. 76, a. 4, *resp.*). În această privinţă, Eckhart este tomist.

23. Este vorba, evident, de provenirea Duhului Sfânt, care este „suflarea" comună a Tatălui şi a Fiului. B. Geyer traduce, pe bună dreptate: *Vater und Sohn hauchen (den Heiligen Geist al sein Prinzip)*. Pentru dificultatea de a traduce în limba română acest verb fundamental al teologiei dogmatice, vezi Al. Baumgarten, *Paulatim et pedentim*. „Lămuriri preliminare", în Toma din Aquino, *Summa theologica*, Ia, Polirom, Iaşi, 2009, p. 44.

24. Avicenna, *Sufficientia*, Venetiis, 1508, f. 19 (*cf.* LW V, p. 82).

25. Averroes, *Despre cer*, IV, com. 40 (la IV, 5, 312 b 20-31); *Fizica*, III, com. 67 (la III, 8, 306 b 9-22). În schimb, după cum arată B. Geyer, în comentariul lui Averroes la *Fizica*, I, nu există nici o referire la această temă (*cf.* LW V, pp. 82).

26. Aşadar, constituie o dispoziţie pentru aceasta. Toma din Aquino, *De mixtione elementorum*: *Considerandum est igitur quod qualitates active et passive elementorum contrarie sunt ad invicem, et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus que recipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas que sapiat utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex hiis quedam qualitas media que est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diuersam mixtionis proportionem; et hec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis*. Armand A. Maurer indică totodată *S.th.*, I, q. 76, a. 4, ad 4: *Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque* (*cf.* Maurer, 1974, p. 75).

27. Cu privire la această chestiune, vezi şi Toma din Aquino, *S.th.*, I, q. 76, a. 4, *resp.* (*…nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima*

sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum).

28.În original, *non denominat*. Aşa cum a enunţat deja, în § 7, în descendenţă tomistă, forma substanţială este donatoare de fiinţă (*forma dat esse*), dar, pentru Eckhart, forma este şi donatoare de nume. Iată ce spune Eckhart în *Comentariul* său *la Exod*: *Necesse est ergo, ut formae rerum, quae speciem dant et denominant, sint in deo ; et sic creatura omnis est similis deo* (Meister Eckhart, *In Exodum*, § 122, LW II, p. 115). Tema formei donatoarea de nume este reluată mai târziu de o serie de teologi britanici, precum Robert Sanderson (*Forma dat nomen et esse; nam composita quae conveniunt in Materia distinguuntur per suas Formas*; *cf.* Robert Sanderson, *Physicae Scientiae Compendium*, I, 2, în *The Works of Robert Sanderson D.D.*, vol. VI, William Jacobson [ed.], Oxford University Press, Oxford, 1854, p. 201).

29.Termenul *suppositalis* denumeşte ipostaza, aşadar persoana trinitară, ca deosebită de esenţa Trinităţii înseşi. Pentru acest termen, vezi Ioan de Ripa (*et sequitur quo, vel ratio suppositalis divina est communicabilis ad intra, vel aliqua persona divina est per aliquid formaliter beata*; *cf.* Giovanni da Ripa, *Lectura super primum Sententiarum*, q. 4, a. 1, 6, André Combes şi Francis Ruello [eds.], Vrin, Paris, 1970, p. 228). Pentru sensul ipostatic al substantivului corespondent (*suppositum*), vezi *In Iohannem*, § 61, LW III, p. 132.

III. Alte lucrări pariziene

Predica la sărbătoarea Fericitului Augustin ţinută la Paris

1.*Sir*., 50, 10 (în *Septuaginta*, *Sir.*, 50, 9: „ca un vas de aur lucrat întreg, împodobit cu tot felul de pietre preţioase”, trad. de Eugen Munteanu, *Septuaginta*, Polirom, Iaşi, vol. 4/II, 2007, p. 430). Versetul biblic este o comparaţie (*quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*) într-o suită de alte comparaţii care se referă, de-a lungul acestui capitol, la marele preot Simon, fiul lui Onias. Acelaşi verset este comentat de Eckhart în *Predigt 16a*, DW I, pp. 258-260, respectiv în *Predigt 16b*, DW I, pp. 63-276 (cea dintâi fiind, cel mai probabil, o variantă manuscriptică a celei din urmă). După Jeanne Ancelet-Hustache, în *Missale fratrum praedicatorum* (aşadar, în liturghierul dominican), textul din *Sir*., 50, 9 este unul dintre textele liturgice pentru sărbătoarea Sfântului Augustin (*cf.* AH, I, p. 146). Capitolul cuprinde o altă comparaţie îndrăgită de Eckhart şi îndelung comentată în *Predigt 9*, DW I, pp. 141-158 (*quasi stella matutina in medio nebulae* – „precum luceafărul de dimineaţă”; *cf. Sir*., 50, 6).

2.Este vorba de tripartiţia ştiinţelor la Aristotel: teoretice, practice şi producătoare, dintre care cele dintâi sunt teologia, matematica şi fizica (Aristotel, *Metafizica*, VI, 1, 1025 a 18-21; 1026 a 18-19). Schema aristotelică este reluată şi transformată după schemele unei interpretări cartuziene. Bernard Geyer arată că Eckhart se referă aici la Clarembald de Arras, pe care Eckhart îl

parafrazează repetat în § 2-3. Explicând tripartiţia filosofiei la greci, Clarembald spune: *Iuxta haec tria phylosophorum praecipui tres ordinavere doctrinas convenienter tribus rebus praenominatis illas accomodantes, ut ad cogitationem phylosophiam speculativam, ad operationem moralem, ad locutionem converterent rationalem sive sermocinativam. Quarum facultatum primo loco positam Graeci dixere „theoricam", secundo „practicam" sive „ethicam", tercio „logicam" nuncupavere* (*cf.* Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 2, în Nikolaus M. Häring [ed.], *Life and Works of Clarembald of Arras*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1965, p. 66).

3.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 1, ed. cit., p. 65 (*Tria sunt quae hominum vitam ita vicissim occupant ut nullo tempore ab aliquo trium feriari videatur. Et autem sunt cogitatio, locutio, operatio*).

4.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 3, ed. cit., p. 66 (*Theoricae igitur sive speculativae partes tres esse dinoscuntur i.e. mathematica, physica, theologia*).

5.Boethius, *De Trinitate*, 2, PL 64, 1250. Sintagma *in divinis intellectuabiliter versari oportebit* (care circumscrie metoda teologiei) aminteşte de un alt text eckhartian, care spune că, înainte de cădere, omul locuia în realităţile inteligibile (*versabatur homo in intellectualibus*) şi se hrănea cu realităţile inteligibile (*vesci intelligibilibus*) (*cf.* Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 203, LW I, pp. 350-351), indicând astfel cunoaşterea nemediată de creatură sau de conversia la imagine.

6.Boethius, *De Trinitate*, 2, PL 64, 1250 (*omne namque esse est forma est: statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod est ejus materia, sed dicitur secundum aeris figuram*).

7.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 4, ed. cit., p. 66 (*Theorica enim ut tres partes praememoratae illi affixae sunt per mathematicam corporum quantiates formasque et figuras materiae actu inhaerentes disciplinali tamen consideratione a materia sequestrat*).

8.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 4, ed. cit., p. 66 (*Per physicam vero causas qualitatum corporum, quantitatum etiam atque motuum disquirit*).

9.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 4, ed. cit., pp. 66-67 (*Per theologiam ideas rerum quae in divina mente, antequam in corpora prodirent, intelligibiliter constituerunt contemplatur*).

10.Textul ediţiei germane nu preferă aici un nou alineat, ci doar numerotarea secvenţelor logice ale textului.

11.Eckhart foloseşte termenul *contemplatur* (*sine subiecta materia contemplatur*), care se opune, în context, lui *ratiocinatur*. Aşadar, teologul raţionează folosindu-se de autorităţi sau de exemple exterioare, dar contemplă esenţa divină. De altfel, în paragraful precedent (§ 2), Eckhart foloseşte verbul *intuetur* pentru a desemna activitatea teologului (*…ab aeterno quo modo ibi intelligibiliter exstiterunt, subtilius intuetur*). Este clar însă că obiectul teologiei îl constituie ideile divine, dar modalitatea de abordare poate varia: ea se poate realiza fie prin referirea la autorităţi şi exemple, fie prin contemplarea esenţei.

12.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 14, ed. cit., p. 70 (*Verum theologia de divinitate ratiocinatio sive sermo interpretatur. Haec i.e. theologia duos habet propriae considerationis modos. Aliquando enim de divinis ratiocinans exemplis utitur quaesitis extrinsecus. Aliquando vero divinam usiam sine subiecta materia curiose intuetur*).

13.*Gen.*, 1, 26.

14.Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 15, ed. cit., p. 71 (*Dico autem exemplis sive auctoritatibus extrinsecus quaesitis. Hoc modo Beatus Augustinus cum personarum Trinitatem asserere vellet, in firmamentum suae assertionis induxit quod in Genesi legitur: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", volens per verbum pluralis numeri insinuatam fuisse personarum pluralitatem, ubi dixit Deus: „Faciamus"; per nomina vero singularis numeri unitatem divinae substantiae vult intelligi, ubi dicitur: „ad imaginem et similitudinem nostram"*).

15.Eckhart se referă aici la Platon, *Timaios*, 29 d-30 c. Şi acest pasaj este o parafrază din Clarembald, care, la rândul său, îl parafrazează pe Macrobius: *Huic simile Macrobius quoque de Platone testatur qui cum de Deo rerum Principe summo loqui esset animatus, tantaque de eo loquendi difficultate teneretur ut diceret Deum universitatis Conditorem tam invenire difficile esse quam inventum digne profari impossibile, tandem ad similitudines et exempla confugit et solem ex omnibus naturalibus simillimum et repperit* (*cf.* Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, § 16, ed. cit., p. 71; Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 15). *Ita <im>possible est aliquid de deo profari*: aceeaşi temă apare într-o parafrază eckhartiană la un text din Maimonide (*cf. In Exodum*, § 10, LW II, p. 16: *Ex his concludit Rabbi Moyses quod „[non] expedit homini" praesumere loqui de deo, „donec exerceat animam suam in factis et depuret" „mores suos, ut sint in mundi…"*). În § 11 al prezentei predici, Eckhart formulează o teză cu rezonanţă similară, dar care se referă nu la imposibilitatea de a-l numi pe Dumnezeu, ci la neputinţa noastră de a-l cunoaşte (adică de a-l cunoaşte altfel decât prin efectele harice): *…non contingit nos de deo aliquid scire…*

16.Platon, *Republica*, 508 b. Despre analogia platoniciană dintre Soare şi Bine, *cf.* H. Lyttkens, „The Analogy between God and the World – An Investigation of its Background an Interpretation of its Use by Thomas of Aquino", în *Uppsala Universitets Årsskrift – Acta Universitatis Upsaliensis*, Uppsala, A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1953, p. 26 *passim*.

17.*In.*, 1, 4.

18.Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus*, I, 3, PG 3, 589 (ἡ τῶν ζώντων ζωὴ, καὶ τῶν ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία; în traducerea lui Balthasar Corderius, folosită în ed. Migne: *vita viventium, essentia entium, omnis vitae et essentiae principium ac causa*; versiunea latină folosită de Eckhart, precum şi de alţi autori ai epocii, bunăoară Albert cel Mare, îi aparţine lui Ioan Sarazinul).

19.Pentru tema îmbogăţirii, vezi şi § 11.

20.*In via*, literal „pe cale", are sensul de „în această viaţă". Sintagma se opune lui *in patria*. Cu privire la această distincţie, vezi *Quaestio III*.

21.1 *Cor.*, 13, 12.

22.B. Geyer (*cf.* LW V, p. 91) trimite la distincţia lui Alexander de Hales, între cunoaşterea prin specie şi lumină, cunoaşterea prin oglindă în lumină şi cunoaşterea prin oglindă în ghicitură (*cf.* Alexander de Hales, *Summa theologica*, I II^{e}, inquisitio IV, tractatus 3, q. 3, tit. II, m. II. c. 1, a. 1 *[Utrum primus homo ante lapsum habuerit fidem]*, vol. 2, p. 753: *Triplex enim est cognitio, scilicet per speciem et lumen, per speculum in lumine, per speculum in aenigmate: prima est in patriae, secunda erat in statu innocentiae, tertia in statu naturae lapsae*). În acelaşi context, Alexander de Hales explică faptul că vederea prin oglindă, în ghicitură înseamnă cunoaşterea credinţei realizată prin intermediul creaturii (*„speculum" est videre per creaturas aliquas, in quibus similitudo Dei relucet*) şi printr-o vagă asemănare (*„in aenigmate", id est in obscura similitudine*). Există, în schimb, o altfel de cunoaştere a credinţei – una desăvârşită – care nu se realizează în ghicitură, ci în mod străluminos (*non est aenigmatica, sed lucida, qualis fuit illa quam habuit Christus*). Acest gen de cunoaştere a credinţei îi era specifică omului de dinaintea căderii: aşadar, ea este irealizabilă astăzi (*cf.* Alexander de Hales, *op. cit.*, pp. 752-753). Tema cunoaşterii prin iluminare apare deja în corpusul areopagitic, care instaurează o paradigmă a detaşării întru iluminare, care, în secolul al XIII-lea, va fi concurată de tema alternativă, de inspiraţie aristotelică, a cunoaşterii prin conversie fantasmatică (*cf.* Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus*, I, 5, PG 3, 593: Ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμήτως, ὡς ἐφικτὸν, ἐνούένοι νόες [...] ὑμνοῦσιν αὐτὸ κυριώτατα διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, τοῦτο ἀληθῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐλλαμφθέντες…).

23.M. Mauriège traduce *ablatio* prin *détachement* (*cf.* Mystiques, 2010, p. 38), iar B. Geyer prin *Verneinung* („răspuns negativ") (*cf.* LW V, p. 92). De altfel, detaşarea (*abegescheidenheit*) – teoretizată de Eckhart mai târziu – este pandantul ontologic al apofazei.

24.Termenul *remotio* se referă la teologia negativă, cunoscută în literatura teologică de limbă latină ca *via remotionis*. M. Mauriège traduce *remotio* prin *détachement*, la fel cum traduce şi *ablatio* (*cf.* Mystiques, 2010, p. 38).

25.Aşadar, prin detaşarea de orice formă care nu îi corespunde obiectului de cunoscut (deci lui Dumnezeu).

26.Termenul *privatio* are sensul de „suprimare" sau de „absenţă". E limpede că termenul se înscrie în lexicul teologiei negative.

27.Este vorba, după B. Geyer (*cf.* LW V, p. 92), de o lucrare polemică, împotriva lui Eutiches şi Nestorius (Boethius, *Liber contra Eutychen et Nestorium*, I).

28.Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De caelesti hierachia*, II, 3, PG 3, 141 (Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι, τῇ κρυφιότητι τῶν ἀποῤῥήτων οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία). La acelaşi text face Eckhart referire în *Comentariul* său *la Exod*, unde distinge între perfecţiunile divine semnificate de afirmaţiile noastre şi modul nostru de semnificare (*cf. In Exodum*, § 78, LW II, p. 81: *Intellectus enim noster perfectiones, quae ad esse pertinent, apprehendit ex creaturis, ubi huiusmodi perfectiones imperfectae sunt et divisae sparsim, et secundum illum modum significat. In his enim propositionibus est duo considerare, scilicet ipsas perfectiones significatas, puta bonitatem, veritatem, vitam, intelligere et*

huiusmodi; et sic sunt compactae et verae. Est etiam considerare in talibus modum significandi; et sic incompactae sunt, quod ait Dionysius).

29.În original, *disce ergo homo ex creaturis cognoscere creatorem*. Vezi şi § 11: …*quia non contingit nos de deo aliquid scire nisi per per effectus*… Este vorba de vorbirea despre Dumnezeu prin calea afirmaţiilor (*via affirmationum*), care este – pentru medievali, în tradiţie pseudo-dionisiană – una dintre cele trei metode ale discursului teologic, alături de calea negaţiilor şi calea excelenţei. La Toma din Aquino, calea afirmaţiilor ia forma analogiei fiinţei şi a celor cinci argumente ale existenţei lui Dumnezeu (în aceste cazuri, cunoaşterea lui Dumnezeu trece prin vestigiile pe care Dumnezeu le-a lăsat în creaţia sa).

30.De fapt, Eckhart parafrazează aici două texte diferite din corpusul augustinian: Augustin, *Confessiones*, XI, 4, 6, PL 32, 811 (*Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher est, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt* – „Tu, Doamne, le-ai creat, Tu, care eşti frumos, căci şi ele sunt frumoase; tu, care eşti bun, căci şi ele sunt bune; tu care exişti, fiindcă şi ele există. Totuşi, ele nu sunt frumoase, nu sunt bune şi nu există în aceeaşi măsură ca tine, Creatorul lor; în comparaţie cu tine, ele nu sunt nici frumoase, nici bune şi nici nu fiinţează”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 370), şi Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, CXLI, PL 37, 1887 (*Non occuperis in eo quod factum est, et recedas ab illo qui fecit. […] Si haerebis superiori, calcabis inferiora; si autem recedas a superiori, ista tibi in supplicium convertentur*).

31.De observat aici pledoaria lui Eckhart pentru Unu („Unul nemişcat”, „Unul neschimbător”, „Unul simplu”). De asemenea, Eckhart foloseşte şi aici vocabularul reducţiei (*resolvitur*; vezi şi substantivul *resolutio* în *Quaestio V*, § 23).

32.Eckhart revine la textul pseudo-dionisian parafrazat în § 3 (*cf.* Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus*, I, 3, PG 3, 589: „οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία”).

33.Aristotel, *Despre cer*, 286 b 16 (ἐπεὶ δὲ πρότερον τῇ φύσει ἐν ἑκάστῳ γένει. τὸ ἓν τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἁπλοῦν τῶν συνθέτων).

34.Augustin, *De Trinitate*, I, 2, 4, PL 42, 822 (*ut non quasi nostris excusationibus illudantur, sed reipsa experiantur, et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse, quia humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei nutrita vegetur*).

35.Augustin, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742. Vezi mai jos referinţa şi citatul complet.

36.Citatul augustinian cuprinde două teme prezente în diverse alte texte eckhartiene. În *In Iohannem*, § 47-48, LW III, p. 39, Eckhart distinge între faptul de a fi „în principiu” (*in principio*) sau *apud deum* („cu Dumnezeu”), respectiv faptul de a sta departe de el (*longe*), în exterior (*foris stantes*), în ţinutul neasemănării (*in regione dissimilitudinis*). De asemenea, în *In Exodum*, Eckhart explică precaritatea cunoaşterii afirmative în comparaţie cu cea negativă folosindu-se de alegoria celui care – pentru că se situează departe fie din cauza locului în care se află, fie din cauza unui defect de auz – aude un sunet în mod confuz şi indistinct (*videmus quod aliquis longe stans vel loco vel debilitate auditus audit quidem vocem sive sonum confuse*

et indistincte, verba autem distincte et ipsorum significationes non capit; *cf. In Exodum*, § 97, LW II, pp. 100-101).

37.Augustin, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742 (*O, aeterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas! Tu es Deus meus; tibi supiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium; cresce, et manducabis me* – „O, Adevărule veşnic, o, adevărată iubire şi iubită veşnicie! Tu eşti Dumnezeul meu, după tine suspin zi şi noapte. Când te-am cunoscut pentru prima dată, m-ai înălţat către tine ca să văd că există ceva care trebuie să fie văzut, dar să văd, de asemenea, şi că nu eram în stare să văd. Ai orbit nevolnicele mele priviri cu strălucirea ta atât de puternică, încât m-am cutremurat de iubire şi de înfricoşare. Am înţeles că mă aflam departe de tine, într-un ţinut al neasemănării, unde mi se părea că aud din înălţimi glasul tău spunând: «Eu sunt hrana celor puternici. Creşti şi tu şi te vei hrăni cu mine»”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, pp. 223-224). Citatul augustinian este redat de Eckhart destul de precis, dar există câteva diferenţe semnificative faţă de textul propus de J.P. Migne. Mai întâi, *nondum me esse qui viderem* („că încă nu eram în stare să văd”) devine la Eckhart *nudum me esse qui videram* („că eu, cel care am văzut, eram gol”). În al doilea rând, *reverberasti infirmitatem aspectus mei* („ai lovit neputinţa vederii mele”) devine la Eckhart *reverberasti infirmitatem meam* („ai lovit neputinţa mea”). De precizat că noţiunea de nuditate (*nuditas*, *cf. Quaestio III*, § 8) şi cea de denudare (*ymagine denudari*) sunt concepte fundamentale ale misticii eckhartiene a detaşării. De asemenea, sintagma augustiniană *infirmitatem aspectus mei* (preluată prescurtat de Eckhart: *infirmitatem meam*) convine universului vizual eckhartian, la care ochiul şi vederea sunt simboluri ale intelectului, respectiv ale intelecţiei; la rândul ei, infirmitatea vederii este simbolul cecităţii intelectuale, despre care vorbeşte şi Stagiritul (Aristotel, *Metafizica*, II, 1, 993 b 8-9) atunci când compară intelectul omenesc cu ochiul liliacului (pentru sursa aristotelică a acestei teme, *cf.* Daniel Fărcaş, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 33-34).

38.Sursa pasajului, identificată de Geyer (*cf.* LW V, p. 95), este Augustin, *Confessiones*, X, 40, 65, PL 32, 807 (*Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit* – „Câteodată, mă călăuzeşti către o lumină lăuntrică foarte neobişnuită, către un fel de dulce încântare care, dacă şi-ar atinge în mine desăvârşirea, ar deveni ceva ce nu pot descrie prin cuvinte, dar care nu ţine de această viaţă”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 360).

39.Augustin, *Confessiones*, XIII, 8, 9, PL 32, 848. Citatul continuă mai jos.

40.*Mt*., 23, 6-7 (textul face parte din diatriba lui Isus împotriva cărturarilor şi fariseilor, care „umblă după locurile dintâi la ospeţe şi după scaunele dintâi în sinagogi; le place să le facă oamenii plecăciuni prin pieţe şi să le zică «Rabi! Rabi!»”, trad. de D. Cornilescu).

41.Parafrază după *Ps*., 30, 21 (*Ps.*, 31, 20).

42.Augustin, *Confessiones*, XIII, 8, 9, PL 32, 848 (*Da mihi te, Deus meus, redde te mihi: te enim amo; et si parum est, amem validius. Non possum metiri ut sciam quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut currat vita mea in amplexus tuos, nec avertatur donec abscondatur in abscondito vultus tui [Psal. XXX, 21]. Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te, non solum extra me, sed et in meipso; et omnis mihi copia quae Deus meus non est, egestas est* – „Dăruieşte-mi-te, Dumnezeule, regăseşte-ţi locul în mine! Iată, te iubesc, dar dacă iubirea mea este prea mică, dă-mi puterea să te iubesc mai mult. Nu pot să măsor iubirea mea ca să aflu cât îmi lipseşte spre a-mi fi de ajuns pentru ca viaţa mea să alerge către îmbrăţişările tale şi să nu se mai desprindă de tine, până «se va adăposti în tainica locuinţă a înfăţişării tale». Tot ceea ce ştiu este că, pentru mine, totul nu înseamnă decât rău dacă tu nu eşti prezent nu doar în mine însumi, ci şi în afara mea, şi că orice bogăţie, dacă nu este Dumnezeul meu, înseamnă de fapt sărăcie ”, trad. de E. Munteanu, Bucureşti, Nemira, 2009, p. 455).

43.Boethius, *De Trinitate*, 2, PL 64, 1250 (*omne namque esse ex forma est: statua non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam*).

44.Eckhart pune aici în paralel două teme care se referă la atribuirea improprie. Morţii sunt numiţi impropriu oameni, pentru că forma substanţială a omenităţii le lipseşte (asupra acestei teme, vezi *Quaestio V*). A doua temă se referă la realitatea răului: într-o religie monoteistă, precum creştinismul, răul nu are subzistenţă ontologică, motiv pentru care se spune în mod impropriu că răul este.

45.Boethius, *De consolatione Philosophiae*, IV, proza 2, PL 63, 794-795 (*Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis: ita vitiosos, malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim, quod ordinem retinet, servatque naturam: quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit*) (*cf.* LW V, p. 96).

46.Augustin, *De civitate Dei*, XV, 22, PL 41, 467 (*Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris*).

47.Boethius, *De consolatione Philosophiae*, III, proza 12, PL 63, 779 (*Nihil est igitur, quod naturam servans, Deo contra ire conetur*) (*cf.* LW V, p. 96).

48.Augustin, *Confessiones*, X, 22, 32, PL 32, 793 (*Est enim gaudium quod non datur impiis [Isai. XLVIII, 22], sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera* – „Căci există o bucurie care nu este dată celor fără evlavie, ci doar celor care te slujesc de bunăvoie, iar această bucurie eşti tu însuţi. Şi aceasta este adevărata fericire a vieţii, să ne bucurăm întru tine, pentru tine şi din cauza ta”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 332).

49.Cele două prepoziţii (*in* şi *propter*) folosite de Eckhart în acest context au o importanţă convârşitoare în tot sistemul magistrului turingian. Sintagma *in deo*, ablativ cu sens locativ, arată situarea omului nobil, care săvârşeşte faptele duhovniceşti (de sus) situându-se el însuşi în Dumnezeu. Prepoziţia *in* arată ordinea mistică şi perspectiva aferentă ei asupra creaturii. În schimb, *propter* este o prepoziţie cu sens cauzal şi defineşte ordinea creaţiei, care se raportează la Dumnezeu, în mod spontan şi natural, ca la Creator. Aşadar, cele două prepoziţii – *in* şi *propter* – corespund situării în Dumnezeu a creaţiei (omul nobil cunoaşte în Dumnezeu) şi

situării în afara lui Dumnezeu, în cuprinsul ierarhiei ontologice (diferenţierea ierarhică înseamnă ieşirea din Dumnezeu). Altfel spus, cele două prepoziţii corespund ordinii mistice sau salvifice, respectiv ordinii naturale; teologiei vederii directe, respectiv teologiei naturale.

50.*Rom.*, 12, 20.

51.Explicaţia sensului sintagmei „capul lui” nu apare în *Rom.* 12. Eckhart prezintă aici o explicaţie metaforică, a cărei sursă este identificată de B. Geyer ca fiind *Glossa interlinearis*.

52.Augustin, *De catechizandis rudibus*, 4, 7, PL 40, 314 (*Nulla est enim maior ad amorem invitatio, quam praevenire amando; et nimis durus est animus qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere*) (*cf.* LW V, p. 97, n. 2).

53.*Iustitia* este un alt termen definitoriu al misticii eckhartiene. Pentru Eckhart, omul nobil este *homo iustus* sau, simplu, *iustus*. În unirea cu Dumnezeu, diferenţa dintre el şi dreptate (dintre *iustus* şi *iustitia*) se şterge. Vezi, de exemplu, Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 14, LW III, p. 13; *In Iohannem*, § 119, LW III, p. 104; *Predigt 16b*, DW III, p. 273, 1; *Predigt 19*, DW I, p. 320, 3.

54.Eckhart enunţă aici principiul tomist, potrivit căruia Dumnezeu poate fi cunoscut doar prin efectele sale (vezi şi § 4: *Disce ergo homo ex creaturis cognoscere creatorem.*…), însă converteşte principiul confratelui său după necesităţile teologiei sale mistice: Eckhart vorbeşte în tot acest context nu despre efectele creaturale, ci despre efectele graţiei.

55.De altfel, tema iluminării este una augustiniană, îndelung vizitată de scolastica pretomistă.

56.Termenul *depurans* (variantă lexicală a lui *depuratio*) face parte din instrumentarul terminologic al teologiei negative eckhartiene. În *Quaestio III*, § 8, Eckhart afirmă că intelecţia acţionează purificând (*depurando*), astfel încât ajunge până la spiritualitatea nudă (*nudam*) a lucrului. De asemenea, în *Comentariul la Exod*, parafrazează din Maimonide, arătând că omul trebuie să se purifice (*depuret*) de obiceiurile sale lumeşti (*cf. In Exodum*, § 10, LW II, p. 16). Termenul nu constituie, fireşte, o inovaţie eckhartiană. Deja Albert cel Mare (ca să indicăm doar sursa proximă) foloseşte termenul în context gnoseologic (*Propter quod ulterius sequitur, quod omnis forma, cum perfecte depurata est a materia et materiae appendiciis sive accidentibus, statim redit ad suum principium et fundatur in illo*; *cf. Metaphysica*, I, 2, cap. 1, 29-32, p. 26).

57.*2 Cor*., 3, 18 (vezi şi *Rom.*, 8, 29). Tema imaginii şi a transformării în acelaşi chip (în aceeaşi imagine) apare în răspunsul lui Eckhart la una dintre tezele incriminate în cursul procesului de la Köln, temă referitoare la naşterea în eternitate a fiilor adoptivi, împreună cu Fiul unic (*cf. Predigt 10*, DW I, p. 167, 1). În răspunsul său, Eckhart distinge între „imaginea lui Dumnezeu” (*imago*) şi „după imaginea lui Dumnezeu” (*ad imaginem*), Christos fiind imaginea (chipul), iar omul îndumnezeit, după imaginea lui; Christos este fiu natural, noi suntem fii adoptivi, „transformaţi în acelaşi chip” (*transformati in eandem imaginem*) (*cf. Proc. Col. II*, art. 57, § 136, LW V, p. 350).

58.În mod evident, *spiritus*, vântul care suflă năprasnic, este o aluzie pneumatologică. Duhul Sfânt este sfârşitul „vieţii naturale”, adică al vieţii fireşti.

59.*Fp*., 9, 15.

60.După B. Geyer (*cf.* LW V, p. 98), Eckhart se referă aici aluziv la Augustin, *Confessiones*, XIII, 9, 10, PL 32, 849 (*Pondus meum amor meus* – „Greutatea mea este iubirea”, trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 456). Aceeaşi temă este abordată de Eckhart şi în *Sermo LV, 4*, § 547-556, LW IV, pp. 458-465.

61.Nu există, în scrierile augustiniene, vreun text similar. De aceea, B. Geyer opinează că sursa ar putea fi Bernard de Clairvaux, însă asemănarea dintre pasajul indicat de B. Geyer (*cf.* Bernard de Clairvaux, *De diligendo Deo*, 6, PL 182, 984) şi textul eckhartian este îndepărtată.

Tratat asupra Rugăciunii Domneşti

1.În realitate, urmează patru observaţii pe care Eckhart le face înainte de a comenta rugăciunea „Tatăl nostru”. Numeralul (*duo*) are, evident, un sens nehotărât („câteva”).

2.*Rom.*, 5, 8 (în *Vulgata*: *commendat autem suam caritatem Deus in nos quoniam cum adhuc peccatores essemus Christus pro nobis mortuus est*).

3.*Lc.*, 15, 20 (referire la pilda fiului risipitor; în *Vulgata*: *et surgens venit ad patrem suum cum autem adhuc linge esset vidit illum pater ipsius et misericordia motus est et adcurrens cecidit supra collum eius et osculatus est illum*).

4.Cu privire la această temă, vezi şi Meister Eckhart, *Sermo VI*, § 56 (*cf.* LW IV, p. 55) şi *Predigt 4*, DW I, p. 73, 12-13 (*Gotes natûre ist, da zer gebe, und sân wesen swebet dar an, da zer uns gebe, ob wir unden sân*). Pentru aceeaşi temă, vezi *Predigt 65*, unde Eckhart arată că Dumnezeu se dăruieşte pe sine şi odată cu sine ne dăruieşte totul (*cf. Predigt 65*, p. 37; DW III, p. 100, 6-8: *Allez, daz got ie geschuof und noch geschaffen möhte, gæbe daz got alzemâle mâner sêle und got mite und blibe dâ als umbe ein hâr breit, mâner sêle engenüegete niht; ich enwære niht sælic*).

5.Urmează patru argumente referitoare la cea de-a patra observaţie preliminară. După Erich Seeberg (*cf.* LW V, p. 109, n. 4, 5, 7), Eckhart parafrazează aici o lucrare apocrifă, atribuită lui Ioan Gură-de-Aur (vom indica, în notele ulterioare, sursele parafrazelor şi citatelor din Ioan Gură-de-Aur, precum şi din alţi autori patristici ori medievali, aşa cum le-a identificat Seeberg şi, înainte de el, Raymond Klibansky în ediţia sa). De altfel, numele lui Ioan Gură-de-Aur apare mai jos, în § 2.

6.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*Quomodo tibi illa praestat libenter non habenti, quae etsi habeas, ubique admonet te ut contemnas?*).

7.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*Et tu si filium Dei te credis, illa pete quae et tibi expediunt accipere, et illum decet praestare*).

8.*2 Cor.*, 4, 18. Eckhart introduce aici o temă fundamentală pentru propria ontologie dialectică: lucrurile sunt nimic, pentru că numai Dumnezeu este. „Fiinţa este Dumnezeu (*Esse est deus*; *cf.* Meister Eckhart, *Tabela prologurilor*, § 1 şi 3), aşadar, lucrurile temporale sunt un pur neant (*unum purum nihil*) (*cf.* Meister Eckhart, *Predigt 4*, DW I, p. 69, 8: *Alle crêatûren sint ein lûter niht*, p. 70, 2-3: *Alle crêatûren hânt kein wesen swebet an der gegenwertlicheit gotes*; *Predigt*

21, DW I, p. 358, 2-3: *Ûzer gote enist niht dan niht aleine*; *Proc. Col. I*, § 73, LW V, p. 225: *Item: „Omnes creaturae sunt unum purum nihil. Non dico quod sint quid[em] modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil”, quia „nulla creatura habet esse”*; *Proc. Col. II*, art. 43, LW V, p. 240: *„Quidquid non habet esse, hoc est nihil. Nulla creaturarum habet esse, quia esse creaturarum dependet ex praesentia dei…”* şi răspunsul lui Eckhart, în *Proc. Col. II*, § 102-103, LW V, pp. 342-343). De asemenea, în *Predigt 65*, Eckhart arată că atunci când, rugându-ne, cerem ceva, de fapt nici nu ne rugăm, iar atunci când nu cerem nimic ne rugăm cu adevărat (*cf. Predigt 65*, DW III, p. 102, 1-2: *„Ich bite dich”. Swenne daz ich iht bite, sô bite ich niht; swenne daz ich niht bite, sô bite ich rehte*). Aceeaşi temă apare în *Predigt 67* (o variantă a aceleiaşi predici?) (*cf. Predigt 67*, DW III, p. 131, 2-6).

9.Numele lui Ioan Gură-de-Aur este acum pomenit în textul eckhartian, care citează de fapt aceeaşi scriere neautentică. Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XLII, PG 56, 873 (*Non vult ergo Deus, ut timeatur ab hominibus, quasi dominus: sed ut diligatur quasi pater, qui adoptionis spiritum donavit hominibus*).

10.*In.*, 1, 12.

11.*Rom.*, 8, 17, (în *Vulgata*: *si autem filii et heredes heredes quidem Dei coheredes autem Christi*). Tema filiaţiei şi a moştenirii apare în răspunsul lui Eckhart la una dintre tezele incriminate, anume la cea referitoare la unitatea omului nobil cu Fiul unic al lui Dumnezeu (*cf. Proc. Col. II*, art. 59, § 144, LW V, p. 352).

12.Ioan Gură-de-Aur, *Homiliae in Matthaeum*, homilia XIX, 4, PG 57, 278 (Ὁ γὰρ Πατέρα εἰπὼν τὸν Θεὸν, καὶ ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, καὶ κολάσεως ἀναίρεσιν, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἁγιασμὸν, καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ υἱοθεσίαν, καὶ κληρονομίαν, καὶ ἀδελφότητα τὴν πρὸς τὸν Μονογενῆ, καὶ Πνεύματος χορηγίαν, διὰ τῆς μίας ταύτης ὠμολόγησε προσηγορίας/*Nam qui Patrem Deum appellavit, et peccatorum remissionem, et supplicii abrogationem, et justitiam, et sanctificationem, et redemptionem, et filiorum adoptionem, et hereditatem, et fraternitatem cum Unigenito, et Spiritus dona, hac una denominatione confessus est*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3. După Seeberg, Eckhart ar fi parafrazat o parte din autorităţile patristice la care face apel folosindu-se de *Comentariul la* Evanghelia după *Matei* al lui Toma, din *Catena aurea*, în care Doctorul angelic parafrazează şi el o bună parte din aceiaşi autori. Acolo unde este cazul, vom trimite la textul tomist din *In Matthaei Evangelium* (*Opera omnia*, vol. XI, Parma, 1860, VI, 3-10, pp. 81-86), unde Toma comentează rugăciunea „Tatăl nostru”. Este însă neclar în ce măsură s-a folosit Eckhart de lucrarea confratelui său dominican, nu doar pentru că Eckhart face apel şi la alte surse teologice, ci şi pentru că nu toate parafrazele eckhartiene din lucrările patristice la care se referă şi Toma se regăsesc şi la acesta din urmă. De pildă, primele două referiri eckhartiene la Pseudo-Ioan Gură-de-Aur nu se regăsesc şi în *Catena aurea*.

13.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*Patrem se magis, quam Dominum voluit dici, ut nobis magnam fiduciam daret ad petendum, et spem largam ad impetrandum: quia servi non semper impetrant; nec enim semper ex bona conscientia quae justa sunt petunt. […] Filii autem semper impetrant, quia ex bona conscientia*

quae justa sunt petunt: nec considerant magis quid ad utilitatem suam pertinet, quam ad patris; ideo semper meretur audiri).

14.*In.*, 16, 24.

15.*Cf. Mc.*, 11, 24 (*omnia quaecumque orantes petitis credite quia accipietis et veniet vobis*).

16.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*„Pater noster”. „Noster”, dixit, non, Meus: libenter audit Deus, quando Christianus non solum pro se, sed pro altero orat. Pro se enim orare naturae est, pro altero autem gratiae: pro se orare necessitas rei cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur. Dulcior est autem ante Deum oratio, non quam necessitas rei transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3. O explicaţie similară a aceleiaşi autorităţi scripturistice este deja formulată de Ciprian († 258), în cartea sa cu privire la rugăciunea domnească (Ciprian, *Liber de oratione dominica*, VIII, PL 4, 523-524: *Ante omnia pacis doctor atque unitatis magister singillatim noluit et privatim precem fieri, ut quis cum precatur, non pro se tantum precetur. Non enim dicimus, „Pater meus, qui es in caelis”, nec „Panem meum da mihi hodie”; nec dimitti sibi tantum unusquisque debitum postulat, aut ne in tentationem non inducatur, atque a malo liberetur, pro se solo rogat. Publica est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus*). Vezi şi PSB 3, trad. de Nicolae Chiţescu, EIBMBOR, Bucureşti, p. 467.

17.Întrucât în *Commentaria in Evangelium S. Matthaei* (PL 26), din care Eckhart parafrazează mai jos (vezi § 6, 11 şi 13), nu se regăseşte o asemenea afirmaţie, Seeberg inclină să creadă că Eckhart se referă aici la comentariul lui Ieronim la *Înţelepciunea lui Isus Sirah*, unde acesta vorbeşte despre raportul dintre dragostea faţă de aproapele şi statornicia spirituală. Într-adevăr, tocmai la tema iubirii aproapelui face Eckhart referire în observaţia precedentă. Ieronim, *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1047 (*Et quanto duo uno differant, si amore conjuncti sint, tanto etiam trium contubernium plus valere. Etenim vera charitas, et a nullo livore violata, quanto augetur numero, tanto crescet et robore*).

18.*Ef.*, 3, 15.

19.*Rom.*, 8, 17; *Ef.*, 3, 6.

20.*Mt.*, 23, 8.

21.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*„Qui es in caelis”. Vult ut sciamus nos Patrem habere caelestem, ut erubescamus nos terrenis rebus substernere, scientes nos Patrem caelestem habere*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3 (*…patrem habere in caelis*). Eckhart pare să redea textul după parafraza tomistă din *Catena aurea*.

22.Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 18, PL 49, 789-790 (*adjicientes deinde, „qui es in coelis” [ibid.], ut commemorationem vitae praesentis qua in hac degimus terra, velut peregrinam, atque a nostro Patre nos longissime separantem toto horrore vitantes, ad illam potius regionem in qua Patrem nostrum commorari fatemur, summo desiderio properemus, nihil admittamus ejusmodi quod indignos nos hac nostra professione ac nobilitate tantae adoptionis efficiens, et haereditate paterna velut deneres privet, et iram nos facit justitiae ejus ac serveritatis incurrere*). Acest text

din Ioan Cassian, dar şi multe dintre cele care urmează, de acelaşi autor, nu se regăsesc în *Catena aurea*, a lui Toma din Aquino.

23.*Ps*., 119, 5 (*Ps*., 120, 5) (vezi şi § 14).

24.Eckhart revine, cu a treia explicaţie, la locul citat din Ioan Cassian (vezi mai sus citatul integral), după ce a intercalat în textul acestuia un verset din *Psalmi*. A treia explicaţie se regăseşte în comentariul lui Toma, dar parafraza lui Eckhart diferă atât de textul lui Cassian, cât şi de *Catena aurea* (Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3).

25.*Ps*., 136, 1 (*Ps*., 137, 1).

26.Termenul *nobilitas* („nobleţe”) va dobândi o semnificaţie aparte în economia sistemului eckhartian. „Omul nobil” (*homo nobilis*/*edel mensche*) este un alt nume pentru omul detaşat, care cunoaşte totul prin esenţă (dincolo de efecte), în Dumnezeu. Altfel spus, omul nobil este omul care îşi actualizează intelectul în ceea ce are acesta divin. (Pentru sintagma „om nobil”, vezi *Predigt 4*, DW I, p. 239, 4; *Predigt 15*, DW I, p. 244, 4; *Von dem edeln Mensche*, DW V, p. 109, 20; de asemenea, pentru termenul „nobleţe”, *nobilitas*/*edelkeit*, vezi *Predigt 2*, DW I, p. 40, 1; *Predigt 63*, DW III, p. 80, 1; cu privire la tema nobleţei la Eckhart, vezi şi A. de Libera, *Gândirea evului mediu*, trad. de Mihaela şi Ion Zgărdău, Amarcord, Timişoara, 2000, pp. 255-262.) Pe lângă tema nobleţei, pasajul din Cassian pe care îl parafrazează Eckhart aici reuneşte alte câteva teme care vor deveni motive fundamentale ale operei eckhartiene: tema adopţiei şi cea a moştenirii.

27.Din nou, a patra explicaţie este preluată din Ioan Cassian (vezi mai sus citatul integral).

28.*1 Regi*, 8, 27.

29.Ioan Gură-de-Aur, *Homiliae in Matthaeum*, homilia XIX, 4, PG 57, 278 (Τὸ δὲ, Ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅταν εἴπῃ, οὐκ ἐκεῖ τὸν Θεὸν συγκλείων τοῦτό φεσιν, ἀλλὰ τῆς γῆς ἁπάγων τὸν εὐχόμενον, καὶ τοῖς ὑψηλοῖς προσηλῶν χωρίοις προσηλῶν χωρίοις, καὶ ταῖς ἄνω διατριβαῖς/*Cum autem dicit, „In caelis”, non ibi Deum hoc dicendo concludit, sed precantem de terra abducit, et in excelsis locis supernisque habitaculis affigit*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3 (*„In caelis” ergo cum dicit, non illic Deum concludens, hoc ait*). Eckhart reia parafraza din *Catena aurea*.

30.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 5, 17, PL 34, 1276 (*Utatur ergo voce Novi Testamenti populus novus, ad aeternam haereditatem vocatus, et dicat, „Pater noster qui es in caelis”: id est, in sanctis et iustis. Non enim spatio locorum continetur Deus*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3. Vezi şi *infra*, § 8, unde Eckhart reia tema, parafrazând tot din Augustin. Important de remarcat este că textul augustinian parafrazat aici cuprinde, în schiţă, ceea ce va deveni o noţiune esenţială pentru sistemul eckhartian, aceea de *homo iustus* sau, simplu, *iustus*, aşadar omul detaşat de realităţile mundane şi de orice imagine factuală. De asemenea, *iustus* devine, în textul augustinian, coextensiv cu cerul, ceea ce corespunde dialecticii eckhartiene a conţinătorului şi conţinutului (cel drept este recipientul care îl primeşte pe Dumnezeu, iar Dumnezeu este recipientul care îl primeşte în sine însuşi pe cel drept).

31.După cum arată Seeberg, Eckhart continuă cu o parafrază a aceluiaşi paragraf augustinian: Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 5, 17, PL 34, 1277 (*Et accommodatissima ista*

similitudo est, ut spiritualiter tantum interesse videatur inter justos et peccatores, quantum corporaliter inter coelum et terram). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3.

32.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 5, 18, PL 34, 1277 (*…sed ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem se convertere, id est ad Deum, cum ipsum corpus ejus quod est terrenum, ad corpus excellentius, id est ad corpus coelest convertitur*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3.

33.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 5, 18, PL 34, 1277 (*Convenit etiam gradibus religionis, et plurimum expedit, ut omnium sensibus et parvulorum et magnorum bene sentiarum de Deo. Et ideo qui visibilibus adhuc pulchritudinibus dediti sunt, nec possunt aliquid incorporeum cogitare, quoniam necesse est coelum praeferant terrae; tolerabilior est opinio eorum, si Deum quem adhuc corporabiliter cogitant, in coelo potius credant esse, quam in terra: ut cum aliquando cognoverint dignitatem animae coeleste etiam corpus excedere, magis eum quaerant in anima…*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 3.

34.Eckhart comentează acest scurt text din rugăciunea domnească în *BgT*, DW V, p. 22, 5-14 (Humanitas, 2007, pp. 50-51). Eckhart vorbeşte acolo despre omul nobil, care este gata să se lipsească de Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu lăsându-se anatemizat. Este vorba, în mod evident, de un text din apostolul Pavel, pe care acest comentariu la Rugăciunea Domnească îl numeşte explicit. Interpretarea pe care o propune Eckhart a suscitat neliniştea acuzatorilor (*Proc. Col. I*, § 12, LW V, p. 203).

35.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 5, 19, PL 34, 1277 (*Quod non sic petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum habeatur ab hominibus: id est, ita illis innotescat Deus, ut non existiment aliquid sanctius, quod magis offendere timeant*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 4 (*id est, ita innotescat Deus ut non aestimetur aliquid sanctius*).

36.Ioan Gură-de-Aur, *Homiliae in Matthaeum*, homilia XIX, 4, PG 57, 279 (Τὸ γὰρ, Ἁγιασθήτω, τοῦτό ἐστι, Δοξασθήτω. Τὴν μὲν γὰρ οἰκείαν ἔχει δόξαν πεπληρωμένην, καὶ ὡσαύτως ἀεὶ μένουσαν. ἀξιοῦν δὲ κελεύει τὸν εὐχόμενον, καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας αὐτὸν δοξάζεσθαι ζωῆς/*„Sanctificetur”, id est, glorificetur. Largire nobis, inquit, ut ita pure vivamus, ut per nos te omnes glorificent. Id quod rursus philosophiae est perfectae, vitam ita irreprehensibilem in omnibus ehibere, ut videntes singuli Domino pro his laudem referant*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 4 (*Vel rogare jubet orantem, Deum per nostram glorificari vitam; ac si dicat: Ita fac nos vivere ut per nos universa te glorificat*).

37.Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 18, PL 49, 789-790 (*In quem filiorum ordinem gradumque provecti, illa continua quae est in bonis filiis pietate flagrabimus, ut iam non pro nostris utilitatibus, sed pro nostri Patris gloria totum impendamus affectum, dicentes ei, „Sanctificetur nomen tuum” [ibid.]; nostrum desiderium, nostrum gaudium, gloriam nostri Patris esse testantes, imitatores effecti illius qui dixit, „Qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit; qui autem quaerit gloriam ajus qui misit illum, hic verax est, et iniustitia in eo non est [Ioan. VII]”*).

38.*Rom.*, 9, 3. Asupra aceleiaşi teme, vezi *Predigt 12*, dar şi incriminările din *Proc. Col. I*, lista IV, § 68, LW V, n. 46, pp. 222-223). De asemenea, în *Predigt 27*, Eckhart vorbeşte despre cel care a gustat dragostea divină şi care este dispus să renunţe la toată beatitudinea ca să rămână în

dragostea sa pentru binele suprem, care este Dumnezeu; or, este evident că beatitudinea este inseparabilă de dragostea de Dumnezeu – prin urmare, cele două nu pot fi separate.

39.Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 18, PL 49, 790 (*Denique Vas electionis hoc repletus affectu, etiam anathema fieri optat a Christo, dummodo ei familia multiplex acquiratur, et ad gloriam sui Patris salus totius Israeliticae plebis accrescat*).

40.Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 18, PL 49, 791 (*Itaque dicentes ei, „Sanctificetur nomen tuum”, aliis verbis hoc dicimus: Tales nos facito, Pater, ut sanctificationem tuam vel intelligere quanta sit, vel capere mereamur, vel certe, ut in nostra conversatione spirituali sanctus appareas*).

41.Ioan Gură-de-Aur, *Homiliae in Matthaeum*, homilia XIX, 4, PG 57, 278 (Καταξίωτον γὰρ, φησὶν, οὕτως ἡμᾶς βιοῦν καθαρῶς, ὡς δι᾽ ἡμῶν ἅπαντάς σε δοξάζειν. Ὅσπερ πάλιν ἀπηρτισμένης ἐστὶ φιλοσοφίας, τὸ οὕτω βίον ἄληπτον παρέχεσθαι πᾶσιν, ὡς ἕκαστον τῶν ὁρώντων τῷ Δεσπότῃ τὴν ὑπὲρ τούτων ἀναφέρειν εὐφημίαν /*Largire nobis, inquit, ut ita pure vivamus, ut per nos te omnes glorificent. Id quod rursus philosophiae est perfectae, vitam ita irreprehensibilem in omnibus exhibere, ut videntes singuli Domino pro his laudem referant*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 4 (*Vel rogare iubet orantem, Deum per nostram glorificari vitam; ac si dicat: Ita fac nos vivere ut per nos universa te glorificent*). Textul eckhartian este mai aproape de parafraza Aquinatului decât de omilia lui Ioan Gură-de-Aur.

42.*Ciprian, Liber de oratione dominica*, XII, PL 4, 527 (*Opus est enim nobis quotidiana sanctificatione, ut, qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua repurgemus*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 4.

43.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*Quomodo sanctificatur ab homine, qui sanctificat homines? aut quod sanctum est, ut quid sanctificatur? Sed in se quidem sanctum est; hoc autem quaeritur, ut sanctificetur in nobis: id est, ut nos illum sanctificemus in nobis, ut cum nos illum sanctificaverimus in nobis, tunc ille nos sanctificet in se. Nam qui non sanctificat Deum, non sanctificatur a Deo*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 4 (*Non optamus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed ut nomen ejus sanctificetur in nobis*).

44.Mangin traduce: *aussi bien dans notre intention que dans tout ce que nous réalisons* (*cf.* Arfuyen, p. 37), iar Seeberg: *in Leidenschaft und Wirkenskraft* (*cf.* LW V, p. 114). De fapt, textul pare a fi o aluzie la un joc subtil de cuvinte şi concepte din Anselm de Canterbury, *Proslogion*, 8.

45.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 711 (*Sanctificamus autem Deum in nobis, quando scientes eum sanctum, timemus, et sollicite vigilamus, ne forte violemus sanctitatem nominis eius in nobis per opera nostra mala. Sicut qui praeclara veste vestitus est, fugit omnem rem sordidam, ne forte coinquinet eam, et perdat gratiam candoris eius: sic qui suscipit Deum in corde suo et spiritu suo, sollicitus esse debet, ne forte contaminet eum…*). Textul nu apare în comentariul Aquinatului; prin urmare, este posibil ca Eckhart să fi citit în paralel o parte din surse (în acest caz, *Opus imperfectum…*) şi *Catena aurea*.

46.Ieronim, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, I, 6, PL 26, 43 (*Simulque et hoc attendendum, quod grandis audaciae sit, et purae conscientiae, regunum Dei postulare et iudicium non timere*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 5 (*Attendendum autem quod grandis audaciae sit et purae conscientiae postulare regunum Dei, et iudicium non timere*).

47.Prima observaţie (*primo*) combină două surse patristice, mai precis Ioan Cassian şi Ieronim. Ieronim, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, I, 6, PL 26, 43 (*Vel generaliter pro totius mundi petit regno, ut diabolus in mundo regnare desistat, vel ut in unoquoque regnet Deus, et non regnet peccatum in mortali hominum corpore [Rom. VI]*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 5. Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 19, PL 49, 792 (*quod ita fit cum diaboli imperio per extinctionem fetentium vitiorum de nostris cordibus pulso, Deus in nobis per virtutum bonam fragrantiam coeperit dominari…*). Textul eckhartian are, în ambele variante manuscriptice, *per virtutum frequentiam*, în vreme ce textul lui Cassian are *per virtutum bonam fragrantiam*. În LW V, textul a fost emendat de Seeberg după lecţiunea corectă; în schimb, Klibansky păstrează lecţiunea din cele două manuscrise.

48.*Mt*., 25, 34.

49.Alături de acest citat, Eckhart preia din opera lui Ioan Cassian şi textul biblic (Seeberg arată că, în ambele cazuri, se foloseşte *Vetus Latina*, *cf.* LW V, p. 115). Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 19, PL 49, 792 (*…vel certe illud quod praestituto tempore omnibus est perfectis ac Dei filliis generaliter repromissum, in quo eis dicetur a Christo, „Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi” [Matth., XXV]. Novit enim testimonio conscientiae suae, cum apparuerit, mox eius se futurm esse consortem*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 5 (*Vel quia novit sanctus testimonio conscientiae suae, cum apparuerit regnum Dei, eius se futurum esse consortem*).

50.*Dan.*, 6, 26 (*ipse est enim Deus vivens et aeternus in saecula et regnum eius non dissipabitur et potestats eius usque in aeternum*), şi *In.*, 4, 24 (*spiritus est Deus et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare*). Cu privire la eternitatea lui Dumnezeu, vezi § 1 (*non decet deum dare qui aeternus est*).

51.Eckhart comentează acelaşi text în *Predigt 4*, DW I, p. 64, 3-11, dar şi în *Predigt 30*, DW II, p. 99, 1-3; de asemenea şi în *BgT*, DW V, p. 22, 3-23, 11 (Humanitas, 2007, pp. 50-51).

52.Cea dintâi observaţie cu privire la autoritatea comentată şi prima parte a celei de-a doua formează un întreg, în lucrarea apocrifă din care au fost preluate. Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 712 (*Communiter autem accipi debet quod ait, „Sicut in caelo, et in terra”: id est „Sanctificetur nomen tuum”, sicut in caelo, et in tera, „Adveniat regnum tuum”, sicut in caelo et in terra, „Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra”. Et vide quam caute loquutus est. Non dixit, Pater, sanctifica nomen tuum in nobis, adduc regnum tuum super nos, fac voluntatem tuam in nobis: ne seipsum videatur Deus in hominibus sanctificare, aut regnum suum super quos vult adducere, aut voluntatem suam in quibus vult facere, et per hoc inveniatur Deus personarum acceptor. Nec iterum dixit, Sanctificemus nomen tuum, suscipiamus regnum tuum, faciamus voluntatem tuam, sicut in caelo, et in terra: ne hominum tantummodo videatur esse quod sanctificant Deum, aut quod*

suscipiunt regnum eius, aut quod faciunt voluntatem ipsius: sed medie dixit, et impersonaliter: id est, „Sanctificetur”, „adveniat”, „fiat”…). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 6.

53.Ioan Gură-de-Aur, *Homiliae in Matthaeum*, homilia XIX, 4, PG 57, 280 (Καὶ πάλιν τὴν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης. Πρόνοιαν ἔκαστον ἡμῶν τῶν προσευχομένων ἀναδέχεσθαι ἐπέταξεν. Οὐδὲ γὰρ εἶπε, Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ἐν ἐμοὶ, ἢ ἐν ἡμῖν. ἀλλὰ, Πανταχοῦ τῆς γῆς, ὥστε λυθῆναι τὴν πλάνην, καὶ φυτευθῆναι τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἐκβληθῆναι κακίαν ἅπασαν, καὶ ἐπαν/*Itemque totius orbis sollicitudinem, nos qui oramus singulos gerere praecipit. Neque enim dixit, „Fiat voluntas tua in me”, aut „in nobis”; sed, ubique terrarum, ut error avellatur et veritas inseratur, atque in illa colenda nihil deinceps differat caelum a terra*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 6.

54.Vezi nota anterioară. Partea secundă a celei de-a doua observaţii, respectiv a treia observaţie se referă la acelaşi fragment din Ioan Gură-de-Aur, motiv pentru care am preferat să indicăm sursa într-o singură notă. Textul lui Ioan Gură-de-Aur corespunde cu interpretarea lui Eckhart dintr-o predică germană. Atunci când spunem „vie împărăţia ta, facă-se voia ta”, spune Eckhart, îi cerem lui Dumnezeu să ne ia din noi înşine, întrucât trebuie să ne dezapropriem de noi ca să ne ridicăm înspre Dumnezeu; evident, Eckhart vorbeşte despre detaşare (*cf. Predigt 27*, DW II, p. 54, 3-6: *dâ wir sprechen: „zuo kome uns dân râche, dân wille werde!”, dâ biten wir allez got, da zer uns selben uns beneme*).

55.Din nou, Eckhart sintetizează două autorităţi patristice. Transformarea realităţilor pământeşti astfel încât să le egaleze pe cele cereşti îi aparţine lui Cassian. Tema voii divine, împlinite deopotrivă de îngeri şi de oameni, apare în acelaşi text patristic, al lui Ioan Cassian, dar şi într-o lucrare augustiniană. Cel mai probabil, această din urmă temă este redată după *Catena aurea*, care se referă exclusiv la Augustin, nu şi la Cassian. Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 18, PL 49, 791 (*Non potest esse iam maior oratio, quam optare ut terrena mereantur coelestibus coaequari. Nam quid est aliud dicere, „fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra”, quam ut sint homines similes angelis; et sicut voluntas Dei ab illis impletur in coelo, ita etiam hi qui in terra sunt, non suam, sed eius universam faciant voluntatem? Hoc quoque nemo ex affectu dicere praevalebit, nisi is solus qui Deum credit omnia quae videntur vel adversa vel prospera pro nostris utilitatibus dispensare, magisque eum pro suorum salute et commodis providum atque sollicitum, quam nos ipsos esse pro nobis*). Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 6, 21, PL 34, 1278 (*„Fiat voluntas tua ut sicut in caelo et in terra”: id est, sicut est in Angelis qui sunt in coelis, voluntas tua, ut omnimodo tibi ad haereant teque perfruantur, nullo errore obnubilante sapientiam eorum, nulla miseria impediente beatitudinem eorum; ita fiat in sanctis tuis qui in terra sunt, et de terra, quod ad corpus attinet, facti sunt.*…). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 6 (*„Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra”; idest, sicut in Angelis, qui sunt in caelo, voluntas tua fit, ut te perfruantur; […] id est sicut ab Angelis, ita ab hominibus.*…).

56.*1 Tim.*, 2, 4.

57.Vezi şi *supra*, § 4 (*id est in sanctis et iustis*). Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 6, 22, PL 34, 1279 (*„Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra”, sicut in sanctis et iustis, ita etiam in*

peccatoribus. […] „Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra”, tanquam si diceretur, Faciant voluntatem tuam sicut justi, ita etiam peccatores, ut ad te convertantur). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 6 (*Augustinus de ser. Dom. in monte [lib. 2, cap. 11]. Vel „sicut in caelo, et in terra”; idest, sicut in iustis, ita in peccatoribus: tamquam si diceret: Sicut faciunt voluntatem tuam justi, etiam peccatores, ut ad te convertantur…*).

58. Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 6, 22, PL 34, 1279 (*…ut ad te convertantur: sive ita, „Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra”, ut sua cuique tribuantur; quod fiet extremo judicito, ut iustis praemium, peccatoribus damnatio retribuatur, cum agni ab haedis separabuntur [Id. XXV, 33, 46]*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 6 (*…etiam peccatores, ut ad te convertantur, sive, ita ut sua cuique tribuantur, quod fiet in extremo judicio*).

59. Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 6, 23, PL 34, 1279 (*videmus factam voluntatem Dei in mente, id est, in spiritu: cum autem absorpta fuerit mors in victoriam, et mortale hoc induerit immortalitatem, quod fiet carnis resurrectione, atque illa immutatione quae promittitur iustis, secundum eiusdem apostoli praedicationem (1 Cor., XV, 42, 55): fiat voluntas Dei et in terra, sicut in coelo: id est, ut quemadmodum spiritus non resistit Deo, sequens et faciens voluntatem ejus; […] quia nondum in terra sicut in coelo, id est, nondum in carne sicut in spiritu facta est voluntas Dei*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 6 (*Vel per caelum et terram, accipiamus piritum et carnem*).

60. În *Vulgata*, cele două versete ne oferă două versiuni diferite ale rugăciunii „Tatăl nostru”*:* Mt., 6, 11 (*panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*; adjectivul *supersubstantialis* traduce grecescul ἐπιούσιος); *Lc*., 11, 3 (*panem nostrum cotidianum da nobis hodie*). Ulrich de Strasbourg interpretează sintagma *panis supersubstantialis* ca o teză apofatică ce corespunde caracterului supraesenţial al lui Dumnezeu, în tradiţia pseudo-dionisiană (*cf.* Ulrich de Strasbourg, *De summo bono*, I, 1, 6, Felix Meiner, Hamburg, 1989, p. 16).

61. În diverse lucrări ulterioare, adverbul *secus* marchează diferenţa dintre fiinţa divină şi creaţie, dar şi dintre cauza intrinsecă şi cauza extrinsecă, care corespund celei dintâi dihotomii: *secus autem de agente et fine, secus autem de fieri rerum* (*cf. In Exodum*, § 52, LW II, pp. 55-56), *secus de omni artifice citra deum* (*cf. In Genesim I*, § 19, LW I, p. 201).

62. În original, *cotidie pro hodie sive hoc die*: joc de cuvinte dificil de redat în limba română.

63. Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 713 (*Ita ergo intelligendum est, quia non solum ideo oramus, Panem nostrum da nobis, ut habeamus quod manducemus, sed ut quod manducamus de manu Dei accipiamus. Nam habere ad manducandum commune est inter iustos et peccatores, frequenter autem et abundantius peccatores habent quam iusti. De manu autem Dei accipere panem non est commune, sed tantum sanctorum. Praeparare ergo non vetant haec verba, tamen cum peccato praeparare vetant. Nam qui cum justitia praeparat, illi Deus dat panem quem manducat: qui autem cum peccato, illi non dat Deus, sed diabolus. […] Vel intelligendum est ita, ut dum a Deo datur, sanctificatus accipiatur: et ideo non dixit, Panem quotidianum da nobis hodie: sed addidit, „Nostrum”, id est, quem habemus iam praeparatum apud nos: illum da nobis ut dum a te datur, sanctificetur. […] Si enim tu in uno convivio tantum expendas quantum in pluribus*

sufficere poterat, verbi gratia, hominibus centum moderate viventibus, aut tibi ipsi centum diebus disciplinate viventi, iam non quotidianum cibum manducas, sed multorum dierum. […] „Panem nostrum quotidianum da nobis hodie”: non quia illicitum iudicavit plus habere hominem Christianum, quam panem quotidianum: sed hoc docere voluit, ut si possibile est, neque pane quotidiano plus habeat: quod possibile non est, quantum ad possibilitatem humanam). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7. Eckhart pare să fi parafrazat după Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, nu după Toma, având în vedere că în *Catena aurea* nu se regăsesc toate cele patru observaţii ale lui Pseudo-Ioan Gură-de-Aur. În plus, a treia observaţie din Pseudo-Ioan Gură-de-Aur este adăugată fără precizarea unei parafraze din Ciprian.

64. Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 713-714 (*Propter duas rationes. Primum, quoniam omnia qui dat nobis Deus, sive orantibus, sive militantibus, non nobis solis det, sed etiam aliis per nos, ut de eo, quod accepimus a Deo, partem impotentibus faciamus. Qui ergo de laboribus suis indigentibus non praestat, non potest dicere, „Panem meum da mihi”: nec enim panem suum tantummodo manducat, sed etiam alienum. Deinde qui de iustitia acquisitum panem manducat, suum panem manducat: qui autem cum peccato, alienum*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

65. Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 7, 25, PL 34, 1280 (*Nam forte quispiam moveatur, cur oremus pro his adipiscendis quae huic vitae sunt necessaria, veluti est victus et tegumentum, cum ipse Dominus dicat „Nolite solliciti esse quid edatis, vel quid induamini”. An potest quisque de ea re pro qua adipiscenda orat, non esse sollicitus; cum tanta intentione animi oratio dirigenda sit.…*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

66. Ieronim, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, I, 6, PL 26, 43 (*In Evangelio quod appelatur secundum Hebraeos, pro „supersubstantiali” pane, reperi mahar, quod dicitur „crastinum”; ut sit sensus: „Panem nostrum crastinum”, id est, „futurum da nobis hodie”*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7. Eric Mangin arată că, în realitate, Ieronim se referă la *Evanghelia nazaritenilor*, pe care Părinţii Bisericii au numit-o eronat *Evanghelia după Evrei*, întrucât este scrisă în limba ebraică. În realitate, *Evanghelia după Evrei* este o lucrare distinctă (*cf.* Arfuyen, p. 51; vezi *Ecrits apocryphes chrétiens*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 439-440).

67. Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 21, PL 49, 795 (*Licet istud quod dicitur, „hodie”, et ad praesentem vitam possit intelligi, id est, dum in hoc saeculo commoramur, „praesta nobis hunc panem”*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

68. Augustin, *Epistola CXXX [Augustinus Probae viduae diviti praesribit quomodo sit orandus Deus]*, XI, 21, PL 33, 502 (*Cum dicimus, „Panem nostrum quotidianum da nobis hodie”; per id quod dicitur „hodie”, significatur hoc tempore, ubi vel illam sufficientiam petimus, a parte quae excellit, id est nomine panis totam significantes*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7 (*Sic ergo hic sufficientiam petimus a parte quae excellit, id est nomine panis totum significantes*).

69. Augustin, *Epistola CXXX [Augustinus Probae viduae diviti praesribit quomodo sit orandus Deus]*, VI, 12, PL 33, 498 (*…hanc ergo sufficientiam non idencenter vult; alioquin non ipsam vult, et ideo nec decenter vult*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7 (*Sed*

sufficientiam vitae non indecenter vult quiquis vult, et non amplius). Textul eckhartian pare să reia versiunea din *Catena aurea*.

70.*Lc*., 7, 9.

71.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 713 (*Forsitan solis conveniebat apostolis, qui docendi gratia per singulas civitates omni tempore vagabantur, et ipsa vagatio amplius quotidiano victu possidere non poterat*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

72.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 6, 27, PL 34, 1280 (*Restat igitur ut quotidianum panem accipiamus spiritualem, praecepta scilicet divina, quae quotidie oportet meditari et operari*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

73.*Mt*., 4, 4; *Lc*. 4, 4.

74.*In*., 6, 51. Ieronim, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, I, 6, PL 26, 44 (*Quando ergo petimus ut peculiarem vel praecipiuum nobis Deus tribuat panem, illum petimus qui dicit: „Ego sum panis vivus qui de coelo descendi" [Joan., VI, 51]*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

75.Ciprian, *Liber de Oratione dominica*, XVIII, PL 4, 531 (*Nam panis vitae Christus est; et panis hic omnium non est, sed noster est*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7.

76.Tema transsubstanţierii va deveni, la Eckhart, un argument pentru transformarea omului nobil în fiul unic al Tatălui (*cf. Predigt 6*) şi care va fi incriminată în cadrul procesului de la Köln (*cf. Proc. Col. I*, lista IV, § 54, LW V, p. 216)

77.*Ps*., 119, 5 (*Ps*., 120, 5): „Vai mie, căci peregrinarea mea s-a lungit" (*heu mihi quia incolatus meus prolongatus est*) (vezi şi § 4).

78.*Flp*., 1, 23 (*coartor autem e duobus desiderium habens disolvi et cum Christo esse multo magis melius*).

79.*Ps*., 2, 7 (*Dominus dixit ad me filius meus es tu ego hodie genui te*). Este vorba de un psalm mesianic, iar acest verset se referă la naşterea eternă a Fiului unic al lui Dumnezeu din Tatăl. Tema naşterii Fiului va ocupa un loc aparte în opera lui Eckhart, în măsura în care Eckhart va vorbi despre naşterea simultană, în eternitate, a fiilor adoptivi, naştere care are loc în nediferenţiere; aşadar, omul nobil va fi el însuşi Fiu unic.

80.Augustin, *Confessiones*, XI, 13, 16, PL 32, 815 (*Anni tui dies unus; et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno* – „Anii tăi «sunt ca o singură zi», iar ziua ta nu vine zilnic, ci este un veşnic «astăzi», fiindcă «astăzi» al tău nu lasă locul unui «mâine», la fel cum nici nu urmează unui «ieri»", trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 379).

81.Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2, 3, PL 34, 174-175 (*Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichei reprehendere. Quod scriptum est, „In principio fecit Deus coelum et terram", quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? […] His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia [Ioan, I, 1, 3]. […] Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant*

tempora). Augustin formulează aici o temă a creaţiei în Christos (*non in principio temporis, sed in Christo*), pe care Eckhart o va specula îndelung. Pentru Eckhart, *in principio* nu are sens temporal, ci local (este un ablativ cu sens locativ), astfel încât Dumnezeu devine învăluitorul creaţiei sale: creaţia nu este *ad extra*, ci înăuntrul lui Dumnezeu.

82. În versiunea consacrată în limba română termenul *debita* („datorii") este redat interpretativ: „greşelile". Deşi în comentariul său Mister Eckhart nu face referire explicită la acest termen, conceptul de datorie a avut un rol fundamental în teologia răscumpărării, cel puţin la Anselm de Canterbury. *Cf. Cur Deus homo* (*De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Polirom, Iaşi, 1997).

83. Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 22, PL 49, 796 (*O ineffabilis Dei clementia, quae non solum nobis orationis tradidit formam, et acceptabilem sibi morum nostrorum instituit disciplinam, ac per necessitatem traditate formulae qua se praecipit a nobis semper orari, irae pariter et tristitiae evellit radices, sed etiam occasionem rogantibus tribuit, eisque reserat viam qua clemens ac pium erga se provocent Dei iudicium promulgari; et quodammodo potestatem tribuit, qua iudicis nostri possimus sententiam temperare*).

84. În toate manuscrisele este folosit verbul *dissimilare*, în mod evident, în locul lui *dissimulare*, singurul care are sens în context şi care este folosit în *Opus imperfectum*. Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia V, PG 56, 668 (*„Vade retro, satana; scriptum est, Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies": ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem iniurias illatas ab impiis, sive in dicto, sive in facto, magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias et contemptum nec usque ad auditum sufferre: quoniam in propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est: iniurias autem Dei dissimulare, nimis est impium*). Textul parafrazat de Eckhart din omilia V nu este parafrazat şi de Toma de Aquino, în *Catena aurea*.

85. Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 22, PL 49, 797 (*Solemus etenim nonnulli, quod est deterius, erga illa quidem quae admittuntur ad injuriam Dei, quamvis magnorum sint criminum, placidos nos et clementissimos exhibere; erga nostrarum vero vel parvissimarum offensionum debita exactores immites atque inexorabile inveniri*).

86. *Infructuose orat*, literal: „se roagă fără rod". Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 718 (*Si ergo qui laesus est, sine spe orat Deum, nisi indulserit ei, a quo laesus est: quomodo putas orat qui non solum ab altero laesus non est, sed ipse per iniustitiam alios laedit et gravat?*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 8.

87. Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 714 (*Sed multis nolentes dare veniam peccantibus in se, fugiunt istam orationem orare. Stulti: primum, quoniam qui non sic orat quemadmodum docuit Christus, nec est Christi discipulus. Secundo, quia nec Pater libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit. Cognoscit enim Pater Filii sui sensus et verba, nec suscipit quae usurpatio humana excogitavit, sed quae sapientia Christi exposuit. Ergo orationem quidem dicere potes: circumvenire autem et fallere Deum non potes, nec accipis indulgentiam, nisi prius indulseris ipse*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 8.

88. Ciprian, *Liber de oratione dominica*, XXII, PL 4, 534 (*Quam necessarie autem, quam providenter et salutariter admonemur quod peccatores sumus, qui pro peccatis rogare*

compellimur! ut, dum indulgentia de Deo petitur, conscientiae suae animus recordetur. Ne quis sibi quasi innocens placeat et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur peccare se quotidie, dum quotidie pro peccatis iubetur orare). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 8. Parafraza lui Eckhart diferă atât de textul lui Ciprian, cât şi de parafraza lui Toma.

89.Ciprian, *Liber de oratione dominica*, XXII, PL 4, 535 (*quia qui orare nos pro debitis et peccatis docuit, paternam misericordiam promisit et veniam secuturam*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 8.

90.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 715 (*Nam et superius cum dixisset, „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris": non dixit, Sicut et nos dimittemus, ut prius nobis Deus dimittat, postea nos debitoribus nostris. […] Ideo sic dicit, „Dimitte nobis, sicut nos dimittimus": ut prius dimittamus, postea petamus dimissionem, et a Deo remissionem peccatorum accipimus*). Textul nu este parafrazat de Toma, în *Catena aurea*.

91.După Seeberg, sursa este Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 8, 29, PL 34, 1282 (*Illud sane tractari potest, ut quoniam dicimus, „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus", tunc convincamur contra istam regulam fecisse, si eis non dimittamus, qui veniam petunt, quia et nos veniam petentibus nobis a benignissimo Patre dimitti volumus. Sed illo rursus pracepto, quo iubemur orare pro inimicis nostris [Matth., V, 44], non pro his iubemur qui veniam petunt*). Probabil însă că, în realitate, Eckhart parafrazează aici peste tot din *Enchiridion* (vezi *infra*), unde Augustin vorbeşte într-un singur context despre iubirea vrăjmaşilor şi despre iertare: Augustin, *Enchiridion*, I, 73, 19, PL 40, 266-267 (*…verba sponsionis huius implentur, si homo qui nondum ita profecit, ut iam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine qui peccavit in eum, ut ei dimittat, dimittit ex corde: quia etiam sibi roganti utique vult dimitti, cum orat et dicit, „Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris"; id est, Sic dimitte debita nostra rogantibus nobis, sicut, et nos dimittimus rogantibus debitoribus nostris*).

92.Augustin, *Enchiridon*, I, 74, 19, PL 40, 267 (*Iam vero qui eum, in quem peccavit, hominem rogat, si peccato suo movetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile, sicut difficile erat quando inimicitias exercebat*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 8. Alături de sursa menţionată, precizată de Eckhart însuşi (şi identificată de Seeberg), aceeaşi temă este abordată în Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 8, 29, PL 34, 1282 (*Sed illo rursus praecepto, quo iubemur orare pro inimicis nostris [Matth., V, 44], non pro his iubemur qui veniam petunt. Iam enim qui tales sunt, non sunt inimici*).

93.Augustin, *Enchiridon*, I, 73, 19, PL 40, 267 (*Sed quoniam perfectorum sunt ista filiorum Dei, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum, orando Deum, secumque agendo luctandoque perducere: tamen quia hoc tam magnum bonum tantae multitudinis non est, quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris"*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 8.

94.Augustin, *Enchiridon*, I, 115, 30, PL 40, 285 (*Proinde apud evangelistam Matthaeum septem petitiones continere dominica videtur oratio: quarum tribus aeterna poscuntur, reliquis*

quatuor, temporalia, quae tamen propter aeterna consequenda sunt necessaria). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 7. Potrivit lui Klibansky (*cf.* Klibansky, 1934, p. 16), tema urcă până la Tertulian, deşi sursa lui Eckhart este augustiniană (Tertulian, *De oratione*, VI, 1160).

95.Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 23, PL 49, 799 (*Tentatus est enim Iob, sed non est ductus in tentationem. Non enim dedit insipientiam Deo, nec ad illam ad quam trahebatur tentatoris voluntatem, ore impio blasphemus intravit. Tentatus est Abraham, tentatus est Ioseph, sed neuter illorum inductus est in tentationem, quia nullus eorum consensum praebuit tentatori*).

96.Walafrid Strabo, *Glossa ordinaria in Matthaeum 6, 13*, PL 114, 102 (*Tentatio enim necessaria est ad coronam*).

97.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 9, 32, PL 34, 1283 (*Non ergo hic oratur, ut non tentemur, sed ut non inferamur in tentationem: tanquam si quispiam cui necesse est igne examinari, non oret ut igne non contingetur, sed ut non exuratur*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 9.

98.Ciprian, *Liber de Oratione dominica*, XXV, PL 4, 536 (*Qua in parte ostenditur nihil contra nos adversarium posse, nisi Deus ante permiserit; ut omnis timor noster, et devotio atque observatio ad Deum convertatur, quando in tentationibus nostris nihil malo liceat, nisi potestas inde tribuatur*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 9.

99.Parafrazându-l pe Ioan Cassian, Eckhart parafrazează împreună cu acesta un verset biblic (*1 Cor*., 10, 13). Ioan Cassian, *Collatio*, IX, 23, PL 49, 799-800 (*Denique sequitur: „Sed libera nos a malo”, id est, ne permittas nos a diabolo tentari supra id quod possumus: sed cum tentatione et exitum da, ut sustinere possimus (1 Cor., X)*).

100.*Iac*., 1, 13.

101.Augustin, *De bono perseverentiae*, VI, 12, PL 45, 1000 (*Sed ideo petimus ne inferamur in tentationem, ut hoc non fiat. Et si exaudimur, utique non fit: quia Deus non permittit ut fiat. Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri permittit*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 9.

102.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 9, 35, PL 34, 1284 (*Orandum est enim ut non solum non inducamur in malum, quo caremus, quod sexto loco petitur; sed ab illo etiam liberemur, quo iam inducti sumus. Quod cum factum fuerit, nihil remanebit formidolosum, nec omnino metuenda erit ulla tentatio*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 10.

103.Pseudo-Ioan Gură-de-Aur, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XIV, PG 56, 714 (*Duo ergo petimus, primum, ut non inducat nos in tentationem: secundo, ut si induxerit, liberet de periculo tentationis*).

104.Ioan Gură-de-Aur, *Homiliae in Matthaeum*, homilia XIX, 6, PG 57, 282 (Πονηρὸν δὲ ἐνταῦθα τὸν διάβολον καλεῖ, κελεύων ἡμᾶς ἄσπονδον πρὸς αὐτὸν ἔχειν πόλεμον, καὶ δεικνὺς ὅτι οὐ φύσει τοιοῦτός ἐστιν/*Malum autem hic diabolum vocat, iubens nos cum illo bellum inexpiabile guerere, et ostendens ipsum non natura talem esse*). Toma din Aquino, *In Matthaei Evangelium*, VI, 10 (*Chrysostomus in hom. 20. Vel malum hic diabolum vocat, propter excellentiam malitiae, non quae ex natura est, sed quae ex electione. Et quia ad nos implacabile bellum habet*).

105.Augustin, *Epistola CXXX [Augustinus Probae viduae diviti praesribit quomodo sit orandus Deus]*, XII, 22, PL 33, 502 (*Quisquis autem id dicit quod ad istam evangelicam precem pertinere non possit, etiamsi non illicite orat, carnaliter orat: quod nescio quemadmodum non dicatur illicite, quandoquidem spiritu renatos non nisi spiritualiter decet orare*).

106.Augustin, *Epistola CXXX [Augustinus Probae viduae diviti praesribit quomodo sit orandus Deus]*, XII, 23, PL 33, 503 (*Quamombrem pudeat saltem petere quae non pudet cupere; aut si et hoc pudet, sed cupiditas vincit, quanto melius hoc petitur, ut etiam ab isto cupiditatis malo liberet, cui dicimus, „Libera nos a malo!”*).

107.*Iac*., 4, 3.

<Predica de Paşte din anul 1294 ţinută la Paris>

1.*1 Cor*., 5, 7-8 („Măturaţi aluatul cel vechi, ca să fiţi o plămădeală nouă, cum şi sunteţi, fără aluat; căci Christos, Paştele nostru, a fost jertfit. Să prăznuim, dar, praznicul nu cu un aluat vechi, nici cu un aluat de răutate şi viclenie, ci cu azimele curăţiei şi adevărului”, trad. de D. Cornilescu).

2.*Lc*., 15, 32 („Dar trebuia să ne înveselim şi să ne bucurăm, pentru că acest frate al tău era mort şi a înviat, era pierdut şi a fost găsit”, trad. de D. Cornilescu). Versetul face parte din pilda fiului risipitor.

3.Tema (*thema*) constituie textul de bază pentru omilia medievală (de regulă, pericopa zilei, conform missalului). Protema (*prothema*) este un text biblic (sau mai multe texte) enunţat (enunţate) ca temei explicativ al temei (*cf.* Ulrich G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, Catholic University of America, trad. de Michael J. Miller, 2010, p. 69). În acest caz, *1 Cor*., 4, 7-8 constituie tema omiliei, iar *Lc*., 15, 32, protema ei.

4.Este vorba probabil de Augustin, *De magistro*, V, 16, PL 32, 1204 (*quid in latina lingua excellentius quam Cicerone inveniri potest?*/„ce se poate găsi mai desăvârşit pentru limba latină decât Cicero?”, trad. de Mihai Rădulescu şi Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 61). *Retorica veche* (*Rhetorica vetus*) este *De inventione*, o lucrare de tinereţe de-a lui Cicero, iar *Retorica nouă* (*Nova rhetorica*) se referă la *De ratione dicendi*, lucrare cunoscută şi cu titlul *Rhetorica ad C. Herennium*. În realitate, cea din urmă lucrare este o scriere apocrifă care i-a fost atribuită lui Cicero. Harry Caplan arată că lucrarea i-a fost atribuită lui Cicero de Ieronim, însă Cicero nu o pomeneşte nicăieri; lucrarea nu este pomenită nici de alţi autori ulteriori, precum Quintilian, Marius Victorinus şi Cassiodor (*cf.* H. Caplan, „Introduction”, în Cicero, *Ad C. Herrenium De ratione dicendi*, William Heinemann Ltd./Cambridge, Ma., Harvard University Press, Lœb Classical Library, Londra, 1964, p. VIII). Eckhart parafrazează în context din Cicero, *De inventione*, I, 16, în *Opera rhetorica et philosophica*, ex editonibus Oliveti et Ernesti, sedula recensione accurata, Rodwell & Martin, Londini, tomus I, 1820, p. 16 (*Attentos autem faciemus, si demonstrabimus, ea quae dicturi erimus, magna, nova, incredibilia esse, aut ad omnes, aut ad eos qui audiunt, aut ad aliquos illustres homines, aut ad Deos immortales, aut ad summam republicam pertinere*) şi din *Ad C. Herrenium*, I, 4, 7, Lśb, 1964, p. 14 (*…si pollicebimur nos de rebus magnis, novis, inusitatis verba facturos, aut de iis*

quae ad rem publicam pertineant, aut ad eos ipsos qui audient, aut ad deorum immortalium religionem). Vezi şi Sturlese (*cf.* LW V, p. 136).

5.*Liber XXIV philosophorum*, II, Françoise Hudry (ed.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 7 (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*). Alain de Lille, *De sphaera intelligibilis*, în M.-Th. Alverny, *Études de philosophie médiévale*, Paris, 1965. Predica despre sfera inteligibilă reia şi explicitează o teză formulată de Alain de Lille în *Regulae iuris caelestis*, 7 (această din urmă lucrare este cunoscută şi sub numele de *Regulae theologiae*). Cu privire la predica *De sphaera intelligibilis*, vezi A. Vasiliu, „Alain din Lille: prolegomene la o metafizică a imaginii în *Sphaera intelligibilis*", în B.-T. Cazaban (ed.), *Pluralitatea metafizicii medievale*, Polirom, Iaşi, 2005, pp. 236-249.

6.*Gen*., 37, 27. Textul se referă la episodul vinderii lui Iosif de către fraţii săi, la îndemnul fratelui său Iuda, care voia să evite fratricidul pus la cale de ceilalţi fii ai lui Iacov. Eckhart recontextualizează versetul, introducându-l în reflecţia sa despre euharistie.

7.*Gen*., 2, 23. Este vorba de episodul creării femeii din coasta lui Adam.

8.*Is*., 53, 1.

9.*Rom*., 10, 16.

10.*Rom*., 10, 17.

11.Verbul *evacuo*, menţionat în § 2: *intellectus evacuatur* („intelectul este deşertat") şi *evadeo auditus illigatus evadit* („auzul neîncătuşat scapă") trimit la vocabularul eckhartian al detaşării: *nuditas*, *puritas* etc.

12.Auzul corespunde cuvântului rostit, inclusiv în sensul său de revelaţie şi în sensul său christologic. La rândul său, cuvântul este manifestarea intelectului. Rezultă, în consecinţă, o asociere între intelect şi auz. în textele mai târzii, metafora organică a intelectului va fi, cu predilecţie, metafora ochiului.

13.*Iov*, 1, 15.

14.*In*., 14, 6. Acelaşi text este citat de Eckhart în *Quaestio I*, § 4.

15.*In*., 1, 3-4. Textul este, în realitate, puţin diferit (*Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat et vita erat lux hominum*). *In*., 1, 3 este citat de Eckhart în *Prol. Op. prop.*, § 21, unde argumentează că Dumnezeu este Creatorul tuturor lucrurilor şi, de aceea, El este fiinţa prin excelenţă, adică „Fiinţa este Dumnezeu". Acelaşi verset este comentat de Eckhart în *Quaestio I*, § 4, unde fiinţa creată îi este atribuită creaturii, nu lui Dumnezeu; tot acolo se foloseşte Eckhart de In., 14, 6 (menţionat şi în textul de faţă), arătând că Dumnezeu este adevărul, adică absenţa fiinţei.

16.*Apoc*., 1, 17-18.

17.Augustin, *Epistula* 137 *[ad Volusianum]*, III, 14, PL 33, 522 (*Quia ergo non oportebat ut novum faceret mundum, nova fecit in mundo. Homo enim de virgine procreatus, et a mortuis in aeternam vitam resuscitatus, et super coelos exaltatus, potentius fortasse opus est quam mundus*).

18.*Lc*., 22, 37.

19.*Is*., 53, 12.

20.Atât *Confesiunile* lui Augustin, cât şi *Proslogionul* lui Anselm de Canterbury (şi el un augustinian) împletesc reflecţia teologică cu rugăciunea şi închinarea, în ceea ce am putea numi o teologie doxologică. Tânărul teolog Eckhart se dovedeşte şi în această privinţă influenţat de Augustin, întrucât aici îşi întrerupe discursul pentru rugăciune (neconsemnată de redactorul predicii).

21.Augustin, *Soliloquiorum libri duo*, I, 1, 2, PL 32, 869 (*Deus universaliter conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes*).

22.*Ipsi*, adică medicii înşişi. Loris Sturlese (*cf.* LW V, p. 139) trimite la Avicenna, *De animalibus*, VIII, 7, Venetiis, 1508, 40va 30-35, dar şi la Aristotel, *Hist. animal.*, I, 49, 631 b 8-13.

23.*In.*, 10, 9 („Eu sunt uşa. Dacă intră cineva prin mine, va fi mântuit; va intra şi va ieşi şi va găsi păşune", trad. de D. Cornilescu).

24.*Înţ.*, 16, 20-21 („În schimb, poporului tău i-ai dat să mănânce din hrana îngerilor şi din cer le-ai dăruit, fără osteneală, pâine gata-făcută. Căci substanţa ta îţi vădea dulceaţa faţă de copiii [tăi]: supunându-se dorinţei celui ce o lua, se preschimba în ce voia fiecare", trad. de Smaranda Bădiliţă, în *Septuaginta*, 4/II, Polirom, Iaşi, p. 222). E limpede că textul din *Înţelepciunea lui Solomon* poate fi interpretat în context sacramental: iată de ce Eckhart face referire la această lucrare.

25.În realitate, nu este vorba de Augustin, ci de un discipol al său, polemistul Prosper din Aquitania (390-463), care a reunit o serie dintre enunţurile lui Augustin în lucrarea menţionată de Eckhart şi cunoscută sub numele de *Liber sententiarum Sancti Augustini.* (Este vorba, evident, de una dintre primele încercări de sinteză teologică din genul „sentinţelor", care va face carieră în Evul Mediu.) Prosper din Aquitania, *Liber sententiarum sancti Augustini*, 191, PL 51, 454 (*Finis legis Christus est, in quo lex iustitiae non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio in ipso est, ultra quem non est quo se spes fidei et charitatis extendat [Aug. enar. in ps. XLV, n. 1]*) (vezi şi LW V, p. 140). Termenul *finis* înseamnă deopotrivă „scop", „ţel", şi „sfârşit" (sau chiar „limită"). Tema sfârşitului legii şi porunca nouă, a dragostei, sunt teme pe care Eckhart le va aborda mai târziu (*In Exodum*, LW II, § 95, p. 98; LW II, § 99, p. 102), în temeiul unei autorităţi scripturistice paulinice (*Rom.*, 10, 4: *finis enim legis Christus*). În acest text, o altă ocurenţă a termenului *finis* este în § 7 (*finis appetendi*). Important este însă faptul că, în general, *finis* ca sfârşit înseamnă abolirea diferenţierii. Aici, sfârşitul celor credincioşi este Christos, iar în lucrările mistice de mai târziu un asemenea „sfârşit" va însemna intrarea în Unu. *Cum pervenerit intentio currentis*: atunci când intenţia alergătorului va fi ajuns la ţel (la Christos), adică atunci când intenţia alergătorului se va fi împlinit. *Non habet a quo amplius possit venire, sed habet in quo debeat permanere*. Citatul din lucrarea lui Prosper introduce opoziţia dintre deplasarea către ţelul etern, care este Christos, şi situarea în Christos. Există deci un aspect tendenţial şi unul static al christologiei conturate aici. Textele eckhartiene de mai târziu vor face de multe ori referire la situarea în Dumnezeu şi vor contura o teologie topologică, a situării în Dumnezeu. Interpretarea originală a sintagmei biblice *in principio* – care are un sens vădit temporal („la început") – în sens spaţial („*în* început" sau „*în* principiul" etern, care este Dumnezeu însuşi) este sugestivă în această privinţă.

26.*Ps.*, 67, 11 (*Ps.*, 68, 10). Vezi şi § 10.

27.*Ps*., 21, 27 (*Ps*., 22, 26).

28.Augustin, *Epistula 127 [Ad Armentarium et Paulinam]*, 5, PL 33, 483 (*Ibi enim labor, ubi multa quaeruntur et diliguntur, quibus adipiscendis atque retinendis voluntas non satis est, quia consequentem non habet facultatem. Iusta vero vita, cum volumus, adest, quia eam ipsam plene velle, iustitia est ; nec plus aliquid perficiena iustitia, quam perfectam voluntatem requirit. Vide si labor est, ubi velle satis est. Unde divinitus dictum est: „Pax in terra hominibus bonae voluntatis" [Luc. II, 14]. Ubi pax, ibi requies; ubi requies, ibi finis appetendi, et nulla causa laborandi*). Textul citează totodată *Lc*., 2, 14.

29.*Iac*., 4, 6.

30.Loris Sturlese indică *1 Pt*., 5, 5 („Tot aşa şi voi, tinerilor, fiţi supuşi celor bătrâni. Şi toţi, în legăturile voastre, să fiţi împodobiţi cu smerenie. Căci «Dumnezeu stă împotriva celor mândri, dar celor smeriţi le dă har»") şi *Prov*., 3, 34 („Când are a face cu cei batjocoritori, îşi bate joc de ei, dar celor smeriţi le dă har", trad. de D. Cornilescu).

31.Eckhart opune aici dăruirea harului prin părţi şi dăruirea deplină a harului, în euharistie. Pentru această temă, vezi şi § 15 (*Quia ibi stillat fons omnium gratiarum*). După Sturlese (*cf.* LW V, p. 141), Eckhart s-ar fi putut inspira din Toma din Aquino, *Sent.*, IV, d. 8, q. 1, a. 1, ad qc. 3 (*Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice Eucharistia dicitur*).

32.După Sturlese, afirmaţii similare referitoare la umilinţă pot fi găsite în Meister Eckhart, *Sermo XXXVIII*, § 382; *Predigt 55*, DW II, p. 581, 6 *sqq*. Este posibil însă ca Eckhart să se refere la scrierile altor autori. La fel, mai jos (§ 10), unde Eckhart se referă la alte scrieri (*in aliis litteris*).

33.Imaginea conţinătorului este proprie orizontului metafizic neoplatonic, în care creatura primeşte ceea i se dă prin actul conferirii fiinţei. În neoplatonismul creştin, la Pseudo-Dionisie, întâlnim participaţia *quantum potest* (fiecare creatură primeşte fiinţa dăruită în mod egal după propria capacitate de recepţie). Ea va genera, în opera lui Albert cel Mare, „analogia receptorilor", care se întemeiază pe acest tip neoplatonician de participare. La Eckhart, imaginea receptorului care primeşte după propria putinţă fiinţa dăruită egal de Dumnezeu este imaginea răsturnată a receptaculului divin, pivot al teologiei sale topologice constituite în jurul interpretării spaţiale a sintagmei *in principio*.

34.Augustin, *Epistula 148 [Ad Fortunatianum]*, IV, 14, PL 33, 628 (*Ego autem dico quod Deus totus oculus est, totus manus est, totus pes est. Totus oculus est, quia omnia videt. Totus manus est, quia omnia operatur. Totus pes est, quia ubique est*). Suita de metafore este sugestivă. Eckhart însuşi va folosi diverse metafore corporale cu privire la Dumnezeu, dintre care cea mai notorie este imaginea ochiului divin.

35.Augustin, *De sermone Domini in monte*, II, 13, 44, PL 34, 1289 (*Sordescit enim aliquid, cum inferiori miscetur naturae, quamvis in suo genere non sordidae; quia etiam de puro argento sordidatur aurum, si misceatur: ita et animus noster terrenorum cupiditate sordescit, quamvis ipsa terra in suo genere atque ordine munda sit*). Sturlese (*cf.* LW V, p. 142) indică o referire eckhartiană la acelaşi text augustinian în *In Genesim II*, § 94, LW I, p. 560.

36.*Ps*., 67, 11 (*Ps.*, 68, 10). Vezi şi § 7.

37.Termenul *eductio* este unul filosofic, în tradiţia speculativă a secolului al XIII-lea, el desemnând actualizarea formei în materie. Doctrina filosofică privitoare la „educţia” formei se opune, la Albert cel Mare, doctrinei avicenniene despre Dătătorul de forme (*Dator formarum*), conform căreia Dumnezeu introduce formele în materie. În fond, cele două teorii se raliază la două modele filosofice, unul aristotelic, conform căruia formele sunt în lucruri, şi altul platonic, conform căruia lucrurile se raportează la arhetipuri eterne. Pentru doctrina „educţiei”, vezi, de pildă, Albert cel Mare, *Super Dionysii De divinis nominibus*, IV, 62, 77-80, p. 170 (*Est enim causa propria rei, quia educit in esse totam rem, cuius materia producitur per efficaciam ipsius effectivae potentiae et forma fluit ab ipso in rem ab imagine rei, quae est in virtute cognoscitva eius…*). Eckhart se va folosi de doctrina albertiană a educţiei formelor pentru a-şi argumenta teza „deiformării” şi deci a transformării după chipul lui Christos. Vezi, de exemplu, *In Genesim*, § 301, LW I, p. 439 (*Christus in nobis est filius dei, „qui est imago dei invisibilis” […]. Exemplum de imagine educta per artem de lapide vel ligno, quae latet nec apparet nisi prius abiectis et eductis his quae ipsam occultabant*). În acelaşi fel, în *In Iohannem*, § 150, LW III, p. 124, Eckhart pune în paralel generarea lucrurilor după forma lor substanţială şi generarea habitusurilor virtuţilor. Sensul mistic al „educţiei” este deja anticipat aici, printr-un sens liturgic al aceluiaşi termen.

38.După Sturlese (*cf.* LW V, p. 143), este vorba de Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 294, LW III, p. 246.

39.*Num*., 9, 11.

40.*1 Sam*. (*1 Reg.*), 21, 4 şi 6.

41.*Mt*., 27, 59.

42.Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 10, PG 3, 440 A (Τοὺς γὰρ ἐπὶ τὴν παναγεστάτην ἰόντας ἱερουργίαν ἀποκεκαθάρθαι δεῖ καὶ τὰς ἐσχάτας τῆς ψυχῆς γαντασίας, καὶ δι’ ὁμοιότητος αὐτῇ κατὰ τὸ δυνατὸν προσιέναι). Opoziţia pseudo-dionisiană între imaginile sensibile (fantasmatice) şi asemănarea progresivă cu Dumnezeu se va regăsi şi în opera lui Eckhart. Chiar şi noţiunea de *imago dei* va avea la Eckhart un aspect mai degrabă dinamic, pentru că transformarea după chipul lui Dumnezeu este un proces care se realizează prin „detaşare” şi care îi este specific omului nobil (omului detaşat). *Imago dei* nu va mai avea, ca la Toma din Aquino, un aspect static, ci unul dinamic: omul nobil se transformă după chipul lui Dumnezeu (care este Fiul unic, Christos) şi devine chipul lui Dumnezeu (adică Fiu unic).

43.*Iez*., 34, 14 („Le voi paşte pe o păşune bună, şi stâna lor va fi pe munţii cei înalţi ai lui Israel; acolo se vor odihni într-un staul plăcut şi vor avea păşuni grase pe munţii lui Israel”, trad. de D. Cornilescu).

44.Textul este lacunar. Am urmat emendarea lui Sturlese din traducerea în limba germană (*von wem [es bereitet wird]*).

45.*Mc*., 14, 12

46.*Mc*., 14, 13.

47.*Lc*., 22, 8 şi 12.

48.Semnificaţia numelor este o temă predilectă nu doar pentru autorii medievali, ci şi pentru autorii antici. De altfel, Filon din Alexandria este autorul unei lucrări de mistică iudaică dedicată schimbării numelui (*De mutatione nominum*). Şi la Eckhart tema numelui uman, dar mai cu seamă cea a reduplicării lui, după modelul numelui din *Exod* (*ego sum qui sum*) este importantă în economia misticii eckhartiene. (Un caz sugestiv este reduplicarea numelui Martei: „Marta, Marta", *cf. Predigt 86*, DW III, pp. 484, 1-13.) După Sturlese (*cf.* LW V, p. 144), semnificaţia numelui lui Petru este preluată din Ieronim, *Liber de nominibus haebraicis*, PL 23, 844 (vezi lista numelor din *Evanghelia după Marcu*).

49.Vezi şi § 14.

50.*1 Cor*., 11, 28.

51.Augustin, *De Trinitate*, prooemium, IV, 1, PL 42, 885 (*Scientiam terrestrium coelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum: in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos; laudabiliorque est animus cui nota est vel infirmitas sua, quam qui ea non respecta, vias siderum scrutatur etiam cogniturus, aut iam cognitas tenet, ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem a firmitatem suam*). Eckhart pledează aici pentru un „socratism" încreştinat. Tema cunoaşterii de sine este aici lecturată din prisma umilinţei creştine: cel care crede că ştie nu ştie nimic, tocmai pentru că nu pricepe că nu se ştie pe sine. În paragraful următor (§ 14), Eckhart opune nu umilinţa şi cunoaşterea, ci umilinţa cunoaşterii, respectiv mândria cunoaşterii (*Quicumque vero est superbus, non est sciens*). Trebuie totodată observat că tema cunoaşterii de sine apare, în Evul Mediu, sub forma noţiunii de *reditio*, noţiune proclusiană reluată ulterior de *Liber de causis*, XIV (XV), 124. Tema cunoaşterii de sine ocupă şi ea un loc important în doctrina eckhartiană de mai târziu. În textele de maturitate, cunoaşterea de sine este pierderea cunoaşterii eului propriu şi cunoaşterea lui Dumnezeu, fără nici un fel de balast aperceptiv.

52.Albert cel Mare, *In Sent.*, II, d. 3, a.3, ed. Borgnet, Paris, vol. XXVII, 1894, p. 65 (*cf.* LW V, p. 145). Albert cel Mare se întreabă, în acest articol, dacă îngerii sunt totuna cu inteligenţele separate despre care vorbesc filosofii. În acest context, Albert spune că înţelege puţin. Afirmaţia privitoare la precaritatea propriei cunoaşteri este accidentală: chiar dacă pricep puţin, spune el, ştiu că îngerii şi inteligenţele nu sunt acelaşi lucru (*Sed ad hoc respondeo, quod verum est me parum intelligere […]*).

53.Augustin, *De disciplina christiana*, XII, 13, PL 40, 676 (*Amas tunicam tuam, bonam eam vis: amas villam tuam, bonam eam vis: amas filium tuum, bonum eum vis: amas amicum tuum, bonum eum vis: amas domum tuam, bonam eam vis. Quid est quod etiam bonam vis habere mortem? […] Plus ergo amas mortem tuam, quam vitam tuam. Mori male times, male vivere non times. Corrige male vivere, time male mori. Sed noli timere: non potest male mori, qui bene vixerit. Prorsus confirmo, audeo dicere, „Credidi, propter quod locutus sum": non potest male mori, qui bene vixerit*).

54.Ieronim, *Liber de nominibus haebraicis*, PL 23, 847-848 (*in quo est gratia, vel Domini gratia*; vezi lista numelor din *Faptele apostolilor*).

55.Claudius Ptolemaeus, *Almagestus*, praef., Venetiis, 1515, 1r (*cf.* LW V, p. 146).

56.*Mich*., 6, 14.

57.*In.*, 20, 4.

58.Citatul augustinian face referire la *Flp*., 1, 6 („Sunt încredinţat că acela care a început în voi această bună lucrare o va isprăvi până în ziua lui Isus Christos”). Augustin, 17, 33, PL 44, 901 (*Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: „Certus sum quoniam qui operatur in vobis opus bonus, perficiet usque in diem Christi Iesu” [Philipp., I, 6]. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vero operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus*).

59.După Sturlese (*cf.* LW V, p. 147), Eckhart citează aici din Guillelmus Brito, *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabulorum Biblie*, L.W. Daly, (ed.) în *Thesaurus mundi*, 15, Padova, 1975, p. 133.

60.*Synaxis* este transliterarea termenului grecesc σύναξις (din aceeaşi familie lexicală cu verbul συνάγω, „a aduna”, şi substantivul συναγωγή, „adunare” sau chiar „sinagogă”), după textul areopagitic (vezi nota următoare).

61.Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 1, PG 3, 424 C (Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ἱερῶς ἐτοτεύσωμεν, ὅτου δὴ ἕνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς τελεταῖς ἐκκρίτως ἀυτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνατέθειται, καὶ ἐνιαίως ἀνηγόρευται κοινωνία τε καὶ σύναξις, ἑκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ σύνάξις, ἑκάστης ἱεροτελεστικῆς πράγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἑνοειδῆ θέςσιν συναγούσης, καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν δωπουμένης). După cum arată Sturlese (*cf.* LW V, p. 147), Eckhart citează aici traducerea latină a lui Ioan Scotus Eriugena. Pentru *complicationem et communionem*, textul grecesc are πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν. De remarcat totodată în text folosirea unor noţiuni care au avut un rol important în opera lui Eckhart de mai târziu: *deificatio* (noţiunea de îndumnezeire) şi *deiformis*, adjectiv derivat din substantivul *deiformatio* (noţiunea de deiformare).

62.*Ps*., 59, 11 (*Ps.*, 60, 9).

63.Pentru aceeaşi temă, vezi şi § 8 (*in hoc sacramento, in quo latet fons gratiae*).

64.În textele mistice eckhartiene, verbul *sapio* este extrem de frecvent. Desigur, verbul trimite şi la activitatea intelecţiei (a înţelegerii), dar la Eckhart termenul trimite mai degrabă la metafora gustului. Alături de teologia sa „vizuală”, putem identifica la Eckhart o teologie a gustului. Vezi, de exemplu, *In Exodum*, § 52, LW II, p. 55 (*…quia esse rerum sapit naturam dei, „primi et novissimi”…*); *In Sapientiam*, § 283, LW II, p. 616 (*Imago autem, utpote formalis emanatio, sapit proprie bullitionem*); § 274, LW II, p. 604 (*Gratia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, in quantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam et ut est imago sive ad imaginem dei*).

65.*Mc.*, 14, 15.

66.Augustin, *Confessiones*, VII, 19, 25, PL 32, 746 (*Quid autem sacramenti haberet „Verbum caro factum” [Joan., I, 14], ne suspicari quidem poteram* – „Dar ce taină se ascundea în cuvintele «Cuvântul s-a făcut trup» nu eram în stare nici măcar să bănuiesc” – trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 232).

67.Augustin, *Confessiones*, VII, 16, 22, PL 32, 744 (*Et sensi et expertus sum non esse mirum, quod palato non sano poena est panis, qui sano suavis est; et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis* – „Am înţeles din propria experienţă că nu este de mirare faptul că unui cer al gurii nesănătos îi apare drept un chin până şi pâinea care pentru unul sănătos este un deliciu; că pentru ochii bolnavi lumina este nesuferită, în vreme ce pentru ochii curaţi ea este atât de plăcută", trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 229).

68.O sintagmă similară în *In Exodum*, § 97, LW II, pp. 100-101 (*longe stans*); şi *In Iohannem*, § 47-48, LW III, p. 39 (*longe*). Întregul paragraf opune situarea în exterior (departe de Dumnezeu) şi ideea de conţinut conţinător. Din nou, este vorba de o anticipare a teologiei topologice pe care Eckhart a dezvoltat-o mai târziu.

69.Augustin, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 742 (*et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me* – „Am înţeles că eram departe de Tine, într-un ţinut al neasemănării, unde mi se părea că aud din înălţimi glasul tău spunând: «Eu sunt hrana celor puternici. Creşti şi tu şi te vei hrăni cu Mine. Dar nu tu mă vei preschimba în propria ta substanţă aşa cum faci cu hrana trupului tău, ci tu te vei mistui în Mine»", trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 224). Textul este citat parţial de Eckhart şi în *Sermo die B. Augustini*, § 5.

70.Această dialectică a conţinătorului care devine conţinut, şi invers este ilustrată în *Predigt 16b* de exemplul butoiului care devine vin şi al vinului care devine butoi. În domeniul spiritual, spune Eckhart, conţinătorul nu este calitativ diferit de conţinut; prin urmare, sufletul îl conţine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu conţine sufletul, în virtutea faptului că sunt una în natură (*Predigt 16b*, DW I, p. 264, 4-265, 8). Cazul euharistiei, despre care e vorba în *Sermo paschalis*, vorbeşte despre o comuniune similară a celui care ia masa euharistică cu Christos. Într-o asemenea abordare, tema analogiei este aproape irelevantă. În unele texte eckhartiene întâlnim analogia vinului sau a cercului vinului (*circulus vini*). Este vorba de o analogie semiotică, întrucât cercul vinului este semnul că există vin în butoi sau în tavernă (*In Exodum*, § 54, LW II, p. 58; *In Ecclesiasticum*, § 52, LW II, p. 281; *Sermo XLIV*, § 446, LW IV, p. 372). Însă ideea cunoaşterii nemijlocite a lui Dumnezeu, în extazul mistic, face ca analogia (vinului) să fie una provizorie: Dumnezeu este conţinut pe deplin în omul detaşat, iar omul detaşat, în Dumnezeu; totodată, cel care are vin în pivniţă, dar nu l-a gustat, nu ştie că este bun – o metaforă a omului natural (*Predigt 10*, DW I, p. 164, 6-10)

71.Augustin, *Confessiones*, VII, 10, 16, PL 32, 744 (*Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur [Rom., I, 20]* – „Te-am auzit aşa cum auzim glasurile care vorbesc inimii noastre şi nu am mai avut motiv să mă îndoiesc; mai uşor m-aş fi putut îndoi că trăiesc decât de existenţa adevărului care *se face cunoscut înţelegerii noastre prin mijlocirea creaturilor*", trad. de E. Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009, p. 224).

72.*In.*, 15, 5.

Meister Eckhart. Metafizica dublă

Fascinaţia pe care o exercită gândirea lui Meister Eckhart în epoca recentă a receptării sale, aşadar începând cu secolul al XIX-lea, ţine de personalitatea polimorfă a lui Eckhart însuşi, precum şi de lecturile multiple ale operei sale. Eckhart a scris în latină şi germană, fiind unul dintre primii autori care au lăsat texte într-o limbă vernaculară (alături de alţi reprezentanţi ai „misticii renane” – pentru a folosi numele generic cu care o desemnăm). De asemenea, Eckhart este o personalitate remarcabilă a misticii germane, însă toate textele sale trădează un ataşament terminologic, conceptual şi stilistic faţă de scolastica secolului al XIII-lea. Operele eckhartiene sunt susceptibile de o lectură literară, de o abordare lingvistico-filologică, dar şi de o lectură filosofică şi teologică. De fapt, sensul ideatic al gândirii magistrului turingian nu poate fi prins cu adevărat fără o aprofundare a universului stilistic al operei sale. Într-adevăr, operele lui Eckhart abundă în construcţii stilistice deosebite şi în reflecţii în marginea unor lexeme sau chiar a unor turnuri sintactice proprii limbii în care a fost redactat textul. Există astfel o reflecţie metalingvistică în chiar opera eckhartiană, dublată de o concepţie hermeneutică. În plus, scrierile lui Eckhart se inserează într-o cumpănă a timpurilor, întrucât ele au prezentat un interes ideatic atât în epocă, în zorii modernităţii teologice, ulterior în idealismul german, cât şi, nu în ultimul rând, în filosofia contemporană. Opera eckhartiană a constituit creuzetul în care s-a elaborat limbajul filosofic german, dar a şi fost frecvent vizitată de gânditorii ultimelor două veacuri. În istoria şi teoria religiei, Eckhart a suscitat interesul comparatiştilor, care au încercat să-l

apropie (oarecum forţat) de spiritualitatea orientală. Iată doar câteva motive pentru care opera complexă a lui Eckhart a fost un constant prilej de reflecţie, dar şi de controverse.

Eckhart în controversa medievală

Eckhart aparţine unei epoci a controverselor teoretice. Întregul veac al XIII-lea stă sub semnul nenumăratelor dispute şi condamnări; multe dintre ele prezintă un interes deosebit pentru înţelegerea controverselor suscitate de opera lui Eckhart însuşi. În 1210, un conciliu provincial condamnă lucrările (*quaternuli)* scrise de David de Dinant. Autorul este acuzat de panteism, ca şi confratele său, Amaury de Bène, mort în 1207. În 1215, se interzice predarea lui Aristotel la Universitatea din Paris, iar în 1241 este condamnată teza pseudo-dionisiană a viziunii teofanice (nu prin esenţă) a lui Dumnezeu de către cei preafericiţi. Anii 1270, respectiv 1277 aduc condamnările averroismului latin de către episcopul parizian Étienne Tempier. Papa Bonifaciu al VIII-lea condamnă mişcarea franciscanilor cunoscuţi sub numele de *fraticelli*, iar în 1307 este ars pe rug Fra Dolcino. Mişcarea beghinelor stârneşte din ce în ce mai multă nelinişte în rândurile canonicilor, nelinişte care culminează cu arderea pe rug a Margueritei Porète, la Paris, în Place de Grève, la 1 iunie 1310. Conciliul de la Viena adoptă un document privitor la erorile begarzilor şi beghinelor (1311), iar în 1317 papa Clement al V-lea promulgă bula *De quibusdam mulieribus*. Anul 1322 aduce cu sine condamnarea ereziei Spiritului Liber, cu ocazia Conciliului provincial de la Köln. Toate aceste mişcări şi erezii, extrem de eterogene, unele dintre ele născute în proximitatea unor ordine concurente (cel al franciscanilor şi cel al dominicanilor), au în comun orientarea către interioritate, interesul aparte pentru experienţa individuală (uneori în detrimentul dogmei) şi interogarea limitelor dogmei. Eckhart aparţine

acestei epoci zbuciumate, înscriindu-se în şi detaşându-se totodată de ea. Anomia mişcării Spiritului Liber nu este proprie gândirii eckhartiene. Trimis la Strasbourg, din 1313/1314 şi până în 1323/1324, Eckhart a fost însărcinat cu *cura monialium*, adică tocmai cu pastoraţia beghinelor. (Dovezi îndestulătoare pentru această activitate pot fi găsite în predicile sale germane.) În plus, Eckhart urmează un parcurs în care articulează trăirea cu reflecţia, dând o formă conceptuală misticii. Aşadar, gândirea filosofică eckhartiană se supune regulii conceptului, însă împărtăşeşte cu toate aceste mişcări controversate interesul pentru spiritualitate, pentru o interioritate cu nuanţe mistice şi pentru chestionarea unor aşezăminte teoretice. Aceasta din urmă se află, la Eckhart, sub semnul reflecţiei critice şi al conceptualizării filosofice. Din acest punct de vedere, Eckhart se află în descendenţa lui Dietrich din Freiberg şi Ulrich de Strasbourg, precum şi a lui Albert cel Mare, care au oferit, fără îndoială, eşafodajul teoretic din care s-a născut mistica renană.

Eckhart se înscrie în peisajul epocii şi prin faptul că anii 1325-1326 i-au adus un proces din partea Inchiziţiei. Procesul a fost prilejuit probabil de afirmaţiile sale din *Daz buoch der gśtlîchen trśstung* (*Cartea consolării divine*), dar demersul inchizitorial a luat amploare şi a vizat un mare număr dintre scrierile lui Eckhart. Procesul s-a finalizat abia în 1329, cu bula *In agro dominico*, care a condamnat 17 propoziţii şi a indicat încă 11 propoziţii suspecte. S-au conservat două liste de propoziţii incriminate, însoţite de răspunsurile lui Eckhart[1]. Iată câteva dintre articolele incriminate în aceste două documente.

Cel înţelept şi înţelepciunea, cel adevărat şi adevărul, cel drept şi dreptatea, cel bun şi bunătatea etc. sunt în egală măsură necreate (*Procesul de la Köln, I*, I., art. 1, § 1, LW V, p. 198). Altfel spus, termenii paronimi nu mai desemnează aici raportul dintre analogul divin şi analogul creat, ca la Toma din Aquino, ci doi termeni aflaţi într-un raport de cvasiunivocitate analogică. Trebuie observat că relaţia dintre termenul

abstract şi cel concret corespunde raportului dintre *deitas*/*gotheit* şi *deus*/*got*, cel din urmă termen fiind manifestarea esenţei. De asemenea, în *Prol. gener.*, § 4, Eckhart gândea *Opera propoziţiilor* ca un întreg compus din paisprezece tratate, majoritatea dedicate raportului dintre un termen abstract şi paronimul lui concret, dar şi opusului celor doi termeni (de pildă, primul tratat urma să fie dedicat fiinţei şi fiinţării, ca şi neantului, opusul lor). Dacă termenul concret constituie o manifestare sau o individuare a celui abstract, atunci trebuie spus că această individuare nu trebuie considerată în planul temporalităţii: ea rămâne încă în sânul esenţei. De fapt, potrivit lui Eckhart, creaţia veritabilă rezidă în fiinţă, iar realizarea ei în exterior este un fel de cădere a ei în neant (*Prologul general*, § 17). Faptul că articolul incriminat în această întrebare trebuie înţeles din perspectivă mistică este evident din articolul 4, unde se arată că omul, ca fiu al lui Dumnezeu, nu este făcut (*Procesul de la Köln I*, I., art. 4, § 9, LW V, p. 202).

Propoziţia pivotantă a întregii opere ontologice eckhartiene, „fiinţa este Dumnezeu” (*esse est deus*), este şi ea contestată de inchizitori (*Procesul de la Köln I*, III., § 36, LW V, p. 212). Imaginea unei fiinţe monolitice trebuie să fi stârnit angoasele teologice ale inchizitorilor: dacă fiinţa este Dumnezeu, atunci creaturile, care au parte de fiinţă, sunt şi ele divine. În răspunsul său, Eckhart a precizat însă că este vorba de fiinţa absolută, şi nu de cea aflată, în virtutea formei, într-o realitate individuală (*Procesul de la Köln*, *I*, *Resp. (III.)*, § 117, LW V, p. 289). Precizarea lui Eckhart arată totuşi o etajare a fiinţei, dar care pare incompatibilă cu imaginea monolitică a fiinţei-Dumnezeu sau a fiinţei-Unu. În fond, distincţia dintre fiinţa absolută şi fiinţa inerentă creaturii, prin formă, presupune o diferenţiere a fiinţei. De altfel, în *Întrebările pariziene* (vezi, de exemplu, *Întrebarea I*, § 4, dar şi § 8), Eckhart vorbeşte despre fiinţa creată. Aşadar, e limpede că există, în sistemul eckhartian, noţiunea unei fiinţe care nu este Dumnezeu. În esenţă, fiinţa creaturii poate fi

considerată în cauză (mai precis dincolo de cauzalitate şi înainte de exercitarea acesteia), iar în acest caz o asemenea fiinţă este divină, întrucât este necreată şi necauzată; dar ea poate fi considerată în afara cauzei, ca efect generat deja, iar din acest punct de vedere fiinţa este creată şi deci nu este fiinţă divină.

Una dintre tezele cele mai controversate este cea a naşterii omului nobil din Tatăl, ca fiu unic al lui Dumnezeu – deci a identităţii dintre Fiul Unic, Christos, şi fiul care este omul nobil (*Procesul de la Köln, I*, IV., § 49, LW V, p. 215). Aşadar, suntem făcuţi fii ai lui Dumnezeu (*efficiamur*), suntem transformaţi şi schimbaţi în Dumnezeu (*transformamur et convertamur*; § 51, LW V, p. 215; § 54, LW V, p. 216). Din nou, în termenii unirii mistice, teoria tomistă a participării şi a asemănării dintre creatură şi creator este mai puţin importantă. Asemănarea nu este garantată prin actul creaţiei, ca la Aquinat, ci are un aspect dinamic: devenim, aşadar ne facem asemănători, iar aceasta printr-un act haric. Teologia naturală scolastică este pusă aici sub semnul întrebării, în favoarea unei teologii a harului. Desigur, identitatea dintre Fiul Unic, Christos, şi fiul adoptiv este problematică din punct de vedere dogmatic, însă dinamica transformării întru Fiul Unic angajează doi poli, unul care ţine de aspectul creatural al creaţiei şi celălalt care ţine de aspectul increat al creaţiei, de prezenţa creaţiei în eternitatea divină.

La fel de neliniştitoare este tema existenţei unei facultăţi divine în sufletul omului, care participă deopotrivă la actul creaţiei propriu lui Dumnezeu şi la raporturile perihoretice, intratrinitare (*una virtus est in anima, quae habet unam operationem cum deo. Ipsa creat et facit omnia cum deo, et cum nullo habet aliquod commune et generat una cum patre eundem filium unigenitum, cf. Procesul de la Köln, I*, IV., § 58, LW V, pp. 217-218). Desigur, este vorba de o facultate increată şi increabilă, de natură divină, facultate care constituie temeiul îndumnezeirii; este vorba de intelect, mai precis de partea cea mai înaltă a intelectului, cea activă,

care este de esenţă divină. Deşi Eckhart răspunde că această teză este eronată (*Procesul de la Köln, I*, V., § 137, LW V, p. 298), întreaga operă eckhartiană statorniceşte tema intelectului increat şi increabil ca una dintre piesele de forţă ale sistemului său. Există însă o dublă antropologie inerentă sistemului eckhartian: una care se referă la omul natural şi o alta care îl defineşte pe omul îndumnezeit[2].

Majoritatea tezelor controversate din opera magistrului turingian sunt explicabile prin prisma dublei situări a autorului, când în spaţiul sublunar, al filosofului care reflectează la absolut dintr-un areal al finitudinii, când în spaţiul ceresc, solar, al celui care este deja în Dumnezeu, împreună cu preafericiţii care au părăsit această viaţă.

„Inculpaţii" lui Meister Eckhart

Eckhart este conştient că opţiunile sale filosofice sunt de natură să stârnească angoasele gânditorilor de factură scolastică şi pur dogmatică. în *Prologul general*, vorbind despre *Opera tripartită*, Eckhart afirmă că unele propoziţii, comentarii şi chestiuni de care se va ocupa vor părea, la prima vedere, bizare, îndoielnice sau false (*monstruosa, dubia aut falsa*), dar se vor dovedi cu totul altfel dacă vor fi cercetate cu iscusinţă şi cu sârguinţă[3]. În *Cartea consolării divine*, Eckhart arată că cel nerod va cârti, considerând scrierile sale neadevărate. Tot el explică faptul că cel care priveşte un băţ drept scufundat în apă îl vede strâmb, deşi băţul este drept; doar refracţia face ca băţul să pară strâmb. La fel este şi cu adevărurile pe care le formulează el, de pe poziţiile misticului: ele par neadevărate din perspectiva cunoaşterii exterioare, dar, pentru cunoaşterea lăuntrică, ele sunt adevărate[4]. Ceea ce spune Eckhart este adevărat „în Domnul şi înăuntrul meu" (*in mir und in gote*).

De fapt, Eckhart polemizează, în fragmentul din *Cartea consolării divine* la care am făcut referire, cu omul ignobil (*grop mensche*). Or, omul ignobil este cel care nu îşi actualizează intelectul aşa cum se cuvine, întrucât trăieşte în exterior, nu în intelect. Faptul de a înţelege „în Domnul şi înăuntrul meu", adică faptul de a avea parte de o cunoaştere lăuntrică, înseamnă a cunoaşte doar în intelect, detaşat de imaginile sensibile şi fără vreo distorsiune din partea realităţilor exterioare. Aşadar, înseamnă a cunoaşte prin esenţă. Din contră, cunoaşterea exterioară presupune o parţială ocultare a intelectului. Iată de ce Eckhart vorbeşte despre caracterul ignobil şi simplist al intelectului detractorilor săi (*ruditas et brevitas intellectus*), în cursul procesului de la Köln[5]. Papa Ioan al XXII-lea recunoaşte şi el, în bula referitoare la propoziţiile eckhartiene incriminate, că acestea nu ar trebui predicate în faţa poporului simplu (*coram vulgo simplici*)[6]. De altfel, în exerciţiul său catafatic, intelectul este „scurtat", în sensul achiziţiei unei anumite superficialităţi (*breviatur intellectus*), spune Eckhart în *Comentariul* său *la Exod*[7]. Tot ceea ce este spus în exterior (ca secreţie a cunoaşterii exterioare) este în van (*frustra*), spune *Predica germană 30*[8]; dar, după cum arată Eckhart în *Comentariul la Geneză II*, poeţii şi Platon, atunci când s-au folosit de metafore (aşadar de imagini al căror referent este inteligibil), n-au vorbit în van (*frustra*)[9].

În schimb, cunoaşterea lăuntrică oferă accesul la fiinţa pură şi nudă (*luter bloss wesen*); acest gen de cunoaştere se realizează simplu, dincolo de multiplicitate, aşadar direct (*es begriffet das luter blos gotlich wesen sunder mittel*)[10]. Unde se realizează o asemenea cunoaştere care se repliază dincolo de multiplicitate, de imagini sensibile şi de orice diferenţiere, către esenţă? Ea nu poate fi decât în intelect (*in intellectu*). Intelectul devine astfel un receptacul al lucrurilor cunoscute în esenţa lor eternă şi, dincolo de cauzalitate (înainte să fie cauzate). Altfel spus, în acest fel creaţia este cunoscută în ipostaza ei de increat.

Detractorii lui Eckhart ne apar, din acest punct de vedere, ca oameni ignobili, cu intelectul superficial, brut şi van, tocmai pentru că ei nu rezidă în intelect. Ei sunt cei care, aşa cum spunea Johannes Tauler, citesc cu ochi temporali ceea ce Eckhart spunea în eternitate. La judecata intelectului detaşat, ei sunt veritabilii inculpaţi, iar Eckhart este cel subtil.

In intellectu/In der vernunft

Pledoaria lui Eckhart pentru intelectul în ipostaza sa pură este o pledoarie pentru cunoaşterea autentică, directă, dincolo de orice conversie sensibilă. Este o pledoarie pentru locuirea în intelect, deci pentru intelectul detaşat.

Aşa cum am arătat, antropologia eckhartiană este dublă. Eckhart este de acord cu teza aristotelico-tomistă potrivit căreia omul este o realitate hilemorfică, a cărei esenţă cuprinde deopotrivă forma şi materia lui; însă Eckhart afirmă că există o înţelegere şi mai înaltă a omenităţii: omul este o substanţă intelectuală – aşadar, existenţa sa este dincolo de realităţile corporale[11]. Acestei duble antropologii îi corespunde o dublă teorie a cunoaşterii. Ştiinţa umană este cauzată de fiinţări, spune Eckhart (*Întreabarea I*, § 8), iar intelectul îşi dobândeşte activitatea prin simţuri, fiind umbrit de ele (*intellectus, qui ortum habet a sensibus, umbra phantasmatum, per quae et in quibus intelligit, obumbratur*; *cf. Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 84, LW III, p. 72). Iar în *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 20, magistrul turingian arată că omul îşi dobândeşte ştiinţa din lucrurile posterioare, aşadar în şi prin imaginea sensibilă (*in phantasmate et per phantasma*), urcând până la principii[12], spre deosebire de creaturile intelectuale mai înalte. Cunoaşterea lucrurilor se face prin principiile sale (*cognitio rerum est per sua principia et in suis principiis*), dar, până să atingă principiile, ea este

obscură (*et quousque resolvatur in sua principia, semper obscura, tenebrosa et opaca est*). În fond, tema formulată aici este vrednică de tema cunoaşterii fiinţei la Aristotel, din *Fizica*, I, 1, şi *De anima*, II, 2: principiile metafizice sunt cele mai simple şi mai intuitive, totuşi ele sunt cel mai greu de cunoscut[13]. Totuşi, acelaşi paragraf din *Comentariul la Evanghelia după Ioan* afirmă că cel drept se află în dreptatea însăşi (*in ipsa iustitia*) şi, în acest receptacul, cel drept este lumină. Altfel spus, el beneficiază de o cunoaştere plenară, prin esenţă, de o cunoaştere nemediată de imaginile sensibile sau de creaturile însele. Cu cât cineva este mai detaşat de toate lucrurile – se spune în *Predica germană 15* – şi, astfel, cu cât s-a întors mai mult în sine, cu atât mai mult cunoaşte toate lucrurile în sine, fără să aibă nevoie de vreo cârjă cognitivă exterioară[14]. Însă cunoaşterea lucrurilor prin esenţa lor este simultană cu actul de repliere cognitivă, aşadar cu *reditio completa* de care are parte omul în ipostaza sa de intelect detaşat. E limpede că avem aici o replică antropologică a teoriei tomiste cu privire la cunoaşterea lucrurilor de către providenţa divină. În fond, omul al cărui intelect este detaşat cunoaşte lumea dincolo de lume, aşa cum o face şi Dumnezeu; şi cunoaşte esenţele în propria sa esenţă, asemenea lui Dumnezeu. Această constatare arată anvergura pe care o dobândeşte la Eckhart vechiul concept pseudo-dionisian de îndumnezeire (*deificatio*/θέωσις).

Detaşarea intelectului (*das abegeschaidenhait des verstentniss*) înseamnă că acesta gândeşte fără forme sau imagini[15]. Tema este una platonică, la fel ca antropologia omului detaşat (înţeles ca substanţă, nu ca esenţă hilemorfică). Totuşi, tema detaşării intelectului este asociată de Eckhart cu tema intelectului separat (νοῦς χωριστὸς), de la Aristotel[16]. În *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 318, Eckhart admite că intelectul cunoaşte printr-o operaţie de abstractizare în timp şi în spaţiu (*ab hic et nunc*), dar arată că este în esenţa sa neamestecat şi separat (*impermixtus est, separatus est*), trimiţând textual la *Despre suflet* al lui

Aristotel. Termenul latin *homo* se înrudeşte lexical cu *humilitas*, crede Eckhart; aşadar, om este prin excelenţă omul umil; iar umilinţa deplină înseamnă a-i fi supus lui Dumnezeu, adică a fi substanţă intelectivă. Căci omul este om în virtutea intelectului şi a raţiunii (*homo ab intellectu et ratione homo est*)[17]. Eckhart se foloseşte de tema aristotelică a intelectului separat pentru a susţine o temă esenţialmente platonică, aceea a existenţei separate a sufletului, ba chiar a divinităţii acestuia.

În fond, tema detaşării conturează imaginea unei antropologii arhetipale. Omul la care îşi invită Eckhart cititorii sau enoriaşii este omul detaşat (*abegescheiden mensche*)[18], omul ceresc (*himelscher mensche*/*homo caelestis*)[19], omul bun (*bonus homo*/*guot mensche*)[20], omul divin (*homo divinus*/*götlâcher mensche*)[21], omul interior (*homo interior*/*inner mensche*)[22] sau omul nobil (*homo nobilis*/*edel mensche*)[23]. Este vorba de omul detaşat, care cunoaşte lăuntric, adică în sine şi deci în Dumnezeu. Aşadar, omul nobil este un intelect detaşat. Mai mult, el trăieşte în intelect sau cel puţin în lumea inteligibilelor (*versabatur in intelligibilis*), asemenea omului de dinainte de cădere[24].

Omul detaşat este cel al cărui intelect este „adoptat”[25]. Tema adopţiei este una dintre temele fundamentale, dar şi foarte controversate ale gândirii eckhartiene. Magistrul turingian vorbeşte în repetate rânduri despre „scânteia sufletului” (*scintilla animae*/*sêlenfünkelân*)[26], care este o lumină a spiritului (*licht des geistes*). Această facultate a sufletului nu poate fi numită, pentru că, asemenea lui Dumnezeu, nu este subsumată unei forme (care dă nume), rămânând astfel în spaţiul teologiei negative. Prin urmare, această facultate a sufletului este înrudită cu Dumnezeu (ea este divină şi, deci, temeiul procesului mistic de îndumnezeire). În această facultate a sufletului, Tatăl îl naşte neîntrerupt pe Fiul Unic, care locuieşte în această facultate.

Infrastructura conceptuală a adopţiei mistice, convertită de Eckhart într-un veritabil act perihoretic, ţine de noetica eckhartiană. Intelectul

omenesc este actualizat de intelectul divin, devenind astfel intelect dobândit (*intellectus adeptus*)[27], prin harul adopţiei (*per gratiam adoptionis*)[28].

Duplex esse

Acest dublu model se aplică în mod sistematic în întreaga operă eckhartiană. Nu doar antropologia lui Eckhart este dublă; metafizica lui este şi ea dublă, concepţia despre spaţialitate este dublă (pe treptele ierarhiei lumii, respectiv „în început” sau în Dumnezeu), concepţia despre creaţie este dublă (Eckhart vorbeşte despre creaţia în Dumnezeu şi creaţia realizată în exterior), teoria cunoaşterii este dublă (cunoaştere prin conversie la imagine şi cunoaştere prin iluminare), teologia lui Eckhart este dublă (ceea ce angajează un model epistemologic dublu), doctrina harului este dublă (harul creaţiei este dublat de un har al adopţiei), noetica lui Eckhart este dublă (există un intelect creat, dar există şi un intelect divin, situat în suflet). Altfel spus, Eckhart adoptă când un discurs scolastic şi o teologie catafatică, când un discurs mistic şi o teologie negativă. În acest fel, se situează aproape fie de tradiţia filosofică de inspiraţie aristotelico-tomistă, fie de tradiţia neoplatonic-augustiniană şi pseudo-dionisiană.

Sprijinindu-se o autoritatea scripturistică (*semel locutus est Deus duo haec audivi* [*cf. Ps*. 61, 12]/„O dată a vorbit Dumnezeu, de două ori am auzit”; *cf.* Ps. 62, 11), Eckhart speculează jocul lexical *semel-simul*: actul divin se realizează o singură dată (*semel*), adică în mod etern, aşa că orice diferenţiere (*duo haec audivi*) ne invită să gândim simultaneitatea Unului (*simul*). Simultaneitatea acţiunii divine ne determină să vorbim despre o singură acţiune a lui Dumnezeu, care implică deopotrivă creaţia şi perihoreza (naşterea Fiului din Tatăl şi creaţia sunt paralele şi simultane,

adică eterne)[29]. De asemenea, prezenţa creaţiei increate în Dumnezeu este simultană cu purcederea ei în exterior: creaţia *ad intra* şi creaţia *ad extra* nu sunt două creaţii, ci două aspecte ale aceleiaşi creaţii. Există un aspect etern al creaţiei, tocmai pentru că actul lui Dumnezeu este etern, astfel încât nu există vreo diferenţiere între actul creaţiei şi actul providenţial a lui Dumnezeu[30]. Aşa cum arată Eckhart în *Predica germană 5a*, Dumnezeu creează în eternitate, în afara timpului, sau, în parafraza detractorilor săi, „Dumnezeu nu dă nimic în afara sa" (*Deus nihil dat extra se*). Şi totuşi, diferenţierea înseamnă manifestarea creaţiei în exterior. În fond, este vorba de o fiinţă dublă (*duplex esse*)[31].

Dublul aspect al creaţiei este precizat de distincţia dintre *esse materiale* şi *esse cognitum sive intellectuale*[32]. *Esse cognitum* ca fiinţă în suflet ilustrează situarea creaţiei *în* principiu sau *în* început (*in principio*), adică *în* Fiul (*in Filio*)[33], deci în Dumnezeu, sau *în* fiinţă (*in esse*), întrucât fiinţa este cel dintâi principiu[34]. Dumnezeu nu a creat lucrurile în afara sa (*non extra se*), căci el operează şi cunoaşte totul în sine (*universaliter operatur in se, creat in se, videt sive cognoscit in se, amat in se*)[35]. De altfel, fiinţa este Dumnezeu (*esse est deus*); atunci când Dumnezeu cheamă lucrurile în fiinţă, el creează lucrurile în sine însuşi. În al doilea comentariu la *Geneză*, Eckhart reia distincţia dintre cele două fiinţe în termeni de creatură: există o creaţie spirituală (*creatura spiritualis*) şi o creaţie materială (*creatura materialis*)[36]. Mai mult, în răspunsul său la unul dintre articolele incriminate, Eckhart remodelează distincţia în aşa fel încât fiinţa spirituală dobândeşte o interpretare salvifică: fiinţa spirituală (*esse spirituale*) se opune fiinţei materiale (*esse materiale*) ca lucrarea harului şi a re-creaţiei (*opus recreationis et gratiae*) lucrării creaţiei şi naturii (*opus creationis et naturae*)[37]. Opoziţia dintre specie şi realitatea fiinţării exterioare este unul dintre argumentele pe care Eckhart le foloseşte – în *Întrebări pariziene*[38] – ca să susţină teza opoziţiei dintre Dumnezeu şi fiinţarea creată. Aşadar, opoziţia dintre universalul *post rem*

şi universalul *in re* se referă la distincţia între universalul *ante rem* şi universalul *in re*. În *Comentariul la Exod* găsim o distincţie paralelă, cea dintre *forma*, saturată şi individuată material, şi *ratio*, care este creaţia în ipostaza sa increată, arhetipală, în Dumnezeu[39].

Dacă diferenţierea înseamnă ieşire din Unul divin şi dedublare, atunci mişcarea opusă *exitus*-ului creaţiei este *reditus*-ul detaşării (*abegescheidenheit*). În această mişcare, omul poate deveni Dumnezeu (*der mensch also mag got werden in der liebe*)[40]. Schimbarea numelui, despre care se vorbeşte în *Comentariul la Geneză*, este parabola trecerii de la numele vechi, creatural, la numele mistic, iar cele două nume corespund dublei fiinţe: numele lui Iacov este schimbat în Israel, care înseamnă „cel ce-l vede pe Dumnezeu” (*Gen*., 35, 10); numele lui Avram este schimbat în Avraam (*Gen*., 17, 5)[41]. Perspectiva este mai complexă în *Predica germană 86*, unde este vorba tot despre o dedublare, desemnată prin reduplicarea numelui. Când Christos spune „Marta, Marta” (*Lc*., 10, 41), el se referă pe rând la desăvârşirea cu care Marta operează în lucrurile temporale, respectiv la ceea ce este ea în beatitudinea veşnică[42]. Specificul acestui din urmă caz ţine de faptul că reduplicarea numelui trimite aici la fiinţa în Dumnezeu, respectiv în afara lui, în cuprinsul diferenţierii, dar şi în acest din urmă caz perspectiva este mistică: glisarea în diferenţierea termporalităţii înseamnă manifestarea Unului în regnul multiplicităţii. Cel care a ajuns să fie în Unul divin se manifestă în realitatea temporală, ca mesager al unităţii. Or, beatitudinea Martei se poate manifesta în spaţiul sublunar tocmai deoarece, pentru mistic, beatitudinea nu este privilegiul preafericiţilor adormiţi în Domnul. Procedeul reduplicării numelui are o semnificaţie profundă în discursul mistic al lui Eckhart (redundanţa nu este niciodată pleonastică pentru mistic), fapt evident şi în cazul numelui divin. „Marta, Marta” urmează semnificaţia reduplicării numelui ontologic al lui Dumnezeu – *ego sum qui sum*. Mai întâi, numele din *Exod* înseamnă reduplicarea Monadei[43],

într-un act de *reditio completa* căruia îi corespunde o teologie negativă şi, mai departe, calea eminenţei sau a afirmaţiei pure[44]. După cum arată Beierwaltes, numele divin reduplicat indică suficienţa lui Dumnezeu în sine însuşi, suficienţa fiind atributul cauzei prime din *Cartea despre cauze*[45]. În al doilea sens, reduplicarea numelui din *Exod* indică raportul lui Dumnezeu cu creaţia, aşa cum rezultă din interpretarea numelui divin în *Comentariul la Geneză*, § 179[46]. Dar în ce fel autocunoaşterea divină angajează raportul lui Dumnezeu cu lucrurile? Aici soluţia lui Eckhart este tomistă: Dumnezeu nu priveşte decât în sine, dar, privind în sine, vede toate lucrurile (*waz er sicht, daz sicht er alles in im*)[47]. Pe scurt, *ego sum qui sum* desemnează o fiinţă dublă[48] sau, mai precis, două ipostaze ale fiinţei; sau, încă, fiinţa şi manifestarea ei exterioară.

Aşa cum am văzut, tema dedublării fiinţei este un principiu subiacent gândirii eckhartiene. În această dublă situare a lui Eckhart rezidă şi dificultăţile de comprehensiune a ideilor sale, căci cititorul este provocat să asume pe rând ipostazele în care se află Eckhart însuşi: cea de filosof, aflat în spaţiul multiplicităţii sublunare, sau cea de om nobil, situându-se în miezul divinităţii. Şi atunci, este oare Eckhart un gânditor canonic? Rămâne el în perimetrul ortodoxiei dogmatice? Da, dacă este abordat în ipostaza sa discursivă de tip scolastic şi tomist. Nu, dacă este lecturat prin prisma exigenţelor canonice, atunci când el se situează dincolo de logica sublunară. Unul dintre cei mai cunoscuţi ucenici ai lui Eckhart spunea: „El a vorbit din eternitate, iar voi îl înţelegeţi în timp”[49].

Univocitate epistemică?

Există o dublă teorie a cunoaşterii în gândirea eckhartiană. Cea dintâi se înscrie în descendenţa aristotelică şi tomistă, raportând cunoaşterea la realitatea creată, care face posibilă cunoaşterea realităţilor abstracte:

Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus[50].

Căci ştiinţa noastră diferă de ştiinţa lui Dumnezeu, întrucât ştiinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor, iar ştiinţa noastră este cauzată de lucruri.

În *De veritate*, Aquinatul explică faptul că există două relaţii posibile între ceea ce se cunoaşte (obiectul) şi ştiinţă: fie ştiinţa cauzează ceea ce se cunoaşte, fie ştiinţa este cauzată de ceea ce se cunoaşte (*De veritate*, q. 2, a. 14, *resp.*). Pentru Toma din Aquino, ştiinţa noastră şi ştiinţa lui Dumnezeu sunt analogice (*Sent.*, I, q. 35, q. 1, a. 4, *resp.*). În mod evident, statutul analog al celor două ştiinţe corespunde raportului de analogie dintre cei doi subiecţi cunoscători, aşadar omul, respectiv Dumnezeu. Pentru că Toma, chiar şi cunoaşterea lui Dumnezeu trece prin lucrurile create. Dacă, în cazul lui Dumnezeu, nu este posibilă o conversie la imagine, ca în cazul lucrurilor hilemorfice, existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin cele cinci căi (argumente cosmologice şi fizico-teleologice), aşadar pornind de la creaţie, iar ceea ce putem spune despre esenţa lui Dumnezeu cunoaştem prin analogie cu lucrurile create.

Tema distincţiei dintre ştiinţa umană şi ştiinţa lui Dumnezeu este formulată de Albert cel Mare în termeni comparabili, arătând că există două metode de cunoaştere: una rezolutorie sau analitică, care porneşte de la lucruri către principii, cealaltă compozitivă, întrucât cauzează lucrurile. Dacă artele folosesc metoda compozitivă, pentru că ele produc lucruri din materia existentă, ştiinţele superioare procedează în maniera reducerii (*resolutio*, având sensul conversiei neoplatoniciene). În schimb, ştiinţa lui Dumnezeu produce lucrurile din nimic:

…omnis scientia melior est resolutionis scientia quam analyticam Graeci vocant, dum vel compositum in simplex vel causatum in causam vel generaliter posterius resolvitur in prius. Compositionis enim scientia in homine causatur a resolutiva, quia componere nescit, nisi qui

novit componentia et proportiones componentium ad invicem et ad composita. […] Scientia autem Dei non a rebus fit, sed est rerum causa[51].

…orice ştiinţă superioară este ştiinţă rezolutivă, pe care grecii o numeau *analitică*, atunci când este redus fie complexul la simplu, fie cauzatul la cauză, fie, în general, posteriorul la anterior. Căci ştiinţa compunerii este cauzată în om de <ştiinţa> rezolutivă, fiindcă el nu ştie să compună decât dacă a cunoscut părţile componente şi proporţiile lor reciproce şi în vederea compusului. […] Însă ştiinţa lui Dumnezeu nu provine de la lucruri, ci este cauza lucrurilor.

Pentru Albert cel Mare, filosofia, în calitatea ei de culme a ştiinţei omeneşti, trebuie să fie o ştiinţă rezolutivă[52]. Însă „metoda filosofiei” (*modus philosophicus*) trebuie depăşită prin ceea ce Albert numeşte „metoda divină” (*modus divinus*), care presupune receptarea cunoaşterii de la o instanţă superioară[53]. O astfel de cunoaştere se realizează în funcţie de capacitatea receptivă a celui care beneficiază de ea (*secundum potestatem intellectus nostri*). E limpede că avem de-a face aici cu o participare de tip neoplatonic, de tip *quantum potest* (în care participarea şi dobândirea asemănării cu Dumnezeu depind de capacitatea receptivă a creaturii) aplicată în context noetic. Mai mult, faptul că instanţa cognitivă superioară ni se face cunoscută revărsându-se în noi (*illud immittit se nobis*) este o teză de inspiraţie augustinian-avicenniană, pe care Albert cel Mare o reţine, probabil şi în măsura în care tema se regăseşte enunţată în registru ontologic în *Cartea despre cauze*, sub noţiunea de revărsare (*influentia*) a superiorului în inferior. Trebuie totodată observat că „metoda divină”, a revărsării instanţei cognitive superioare, este definită ca metodă apofatică, pentru că tot ceea ce a descoperit intelectul graţie metodei filosofice, acesta neagă (*negat ab eo propter oppositos modos accipiendi*). *Modus divinus* este însă tot o metodă rezolutivă, în măsura în care parcurge aceeaşi cale ascendentă, către principii.

Distincţia dintre cele două metode şi, prin urmare, dintre cele două ştiinţe corespunde celei dintre fiinţa ca fiinţă (*ens inquantum ens*) şi Dumnezeu. Desigur, această falie în cuprinsul parcursului rezolutiv urmează modelul statornicit de *Cartea despre cauze*, care distinge între

fiinţa înţeleasă ca primul dintre lucrurile create şi fiinţa care este cauza primă. Într-un anumit fel, filosofia şi teologia, ca ştiinţe rezolutive, corespund celor două niveluri ale fiinţei. Am putea spune că avem de-a face şi cu o the*i*ologie (în sens aristotelic), şi cu o teologie. Dar *theologia*, în calitatea sa de *scientia divina*, are o importantă latură practică, fapt care face ca ea să fie o ştiinţă deopotrivă universală şi particulară[54], ceea ce corespunde caracterului practic al ştiinţei lui Dumnezeu (*scientia dei*), care cunoaşte lucrurile în individualitatea lor şi le produce simultan cu actul cunoaşterii.

Distincţia dintre cele două niveluri ale fiinţei, inspirată de *Cartea despre cauze*, a dus, la Eckhart, la ideea unei ştiinţe a fiinţării ca fiinţare (*ens inquantum ens*), respectiv a unei ştiinţe a fiinţei absolute (*ego sum qui sum*). Iar asemănarea dintre teologie ca ştiinţă divină şi ştiinţa (proprie) lui Dumnezeu a dus, la Eckhart, la suprapunerea celor două: *scientia divina* coincide cu *scientia Dei*, astfel încât teologia (cunoaşterea de Dumnezeu) este *scientia dei* (cunoaşterea proprie lui Dumnezeu). Concluzia este demnă de Aristotel: numai Dumnezeu este cu adevărat teolog! Revărsarea cunoaşterii din instanţa superioară în intelectul uman, prin care Albert definea metoda divină (*modus divinus*) a teologiei, corespunde la Eckhart revărsării lăuntrice a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu ne ridică la el, în unirea mistică (*Predica germană 14*, DW I, p. 237, 8-10).

Din acest punct de vedere, Dumnezeu poate fi cunoscut în mod veritabil doar în esenţa sa, iar nu prin medierea realităţilor create; realităţile create sunt cunoscute în mod veritabil în Dumnezeu, atunci când omul detaşat lucrează ceea ce lucrează şi Dumnezeu. Consecinţa (pe care Eckhart nu o formulează explicit) este că omul detaşat creează lumea împreună cu Dumnezeu (*una virtus est in anima […]. Ipsa creat et facit omnia cum deo*[55]). Oricum, Eckhart susţine în repetate rânduri că omul care cunoaşte tot ceea ce cunoaşte Dumnezeu îl cunoaşte pe Dumnezeu

(*Predica germană 10*, DW I, p. 164, 2-3); ceea ce lucrează Dumnezeu, lucrează şi omul umil, ceea ce este Dumnezeu este şi omul umil (*Predica germană 14*, DW I, p. 235, 12-13; DW I, p. 240, 7-10); omul umil are putere asupra lui Dumnezeu, aşa cum Dumnezeu are putere asupra celui umil, astfel încât cei doi sunt una şi ceea ce lucrează unul, lucrează totodată şi celălalt (*Predica germană 15*, DW I, p. 246, 17). Iată deci că, pentru omul umil (sau detaşat, sau nobil), cunoaşterea lucrurilor şi operarea sunt la fel de solidare ca în cazul ştiinţei lui Dumnezeu, ceea ce indică faptul că metoda proprie unei asemenea ştiinţe nu poate fi decât *modus compositivus*.

Aşadar, dacă pentru Toma din Aquino ştiinţa omenească şi ştiinţa lui Dumnezeu sunt analogice (*Comentariul la Cartea Sentinţelor*, I, q. 35, q. 1, a. 4, *resp.*), după cum am văzut, oare la Eckhart cele două ştiinţe sunt univoce? În realitate, poziţia lui Eckhart este dublă. Există două tipuri de cunoaştere teologică: una care trece prin lucruri şi alta care se identifică cu cunoaşterea pe care o are Dumnezeu. Desigur, cea din urmă este reperul absolut către care tinde cea dintâi. Eckhart asumă când una, când cealaltă, în funcţie de poziţia în care se situează: în spaţiul diferenţierii şi al ierarhiei ontologice, ca orice scolastic; în Dumnezeu, în calitate de mistic. În consecinţă, pe un anumit palier al dezbaterii, rămâne între ştiinţe o tensiune care nu ne permite să tranşăm în favoarea unei univocităţi a teologiei şi ştiinţei lui Dumnezeu la Eckhart.

Problema analogiei şi încă o „chestiune” de gust

Tema Unului şi a Fiinţei-Dumnezeu nu trebuie înţeleasă nicidecum în sensul univocităţii fiinţei. Tocmai pentru a evita o astfel de abordare, Eckhart se situează nu doar pe poziţia misticului, care vorbeşte din perspectiva Unului, ci şi pe poziţia omului natural şi a filosofului

scolastic, aflat în regnul creat şi în ordinea ierarhiei ontologice. De altfel, *Comentariul* său *la Exod* subliniază – cu intrumente conceptuale oferite de lucrările lui Maimonide – mai degrabă diferenţa dintre Dumnezeu şi creaţie, demonstrată de Eckhart cu distincţia dintre *ratio* (în Dumnezeu) şi *forma* (în sânul creaţiei realizate). Altfel spus, identitatea în esenţă dintre *iustus* şi *iustitia* şi identitatea de temei (*grunt*) a sufletului şi a lui Dumnezeu ar părea să justifice o univocitate a fiinţei (lui Dumnezeu şi a sufletului; a lui Dumnezeu şi a creaţiei increate, în Dumnezeu) Eckhart subliniază nu de puţine ori diferenţa calitativă dintre Dumnezeu şi lume. Aşadar, Eckhart pare să penduleze între univocitatea şi echivocitatea fiinţei. Cele două poziţii asumate de Eckhart sunt, fireşte, riscante dogmatic şi deconcertante pentru cititorul selectiv al textelor lui Eckhart. În realitate, cele două „poziţionări extreme”[56], funcţionează coerent, constituind, fiecare pentru cealaltă, un mecanism de corecţie.

Între aceste două mecanisme de corecţie reciprocă se subîntinde teoria eckhartiană a analogiei. Desigur, ea diferă fundamental de analogia fiinţei a lui Toma din Aquino. Pentru Doctorul angelic, *analogia entis* este o analogie intrinsecă, adică presupune un punct de contact între cei analogaţi. Fiinţa analogatului inferior participă la fiinţa analogatului superior, dar nu ca individul la specie sau ca specia la gen. Modul de semnificare (*modus significandi*) este diferit în cazul fiecăruia dintre cei doi termeni ai analogiei. Paronimia aristotelică indică, la Aquinat, tocmai relaţia de participare a termenului analog inferior la cel superior (paronimia se află în tensiunea subîntinsă între sinonimie şi omonimie, între univocitate şi echivocitate).

În schimb, paronimia are un cu totul alt sens în opera eckhartiană[57]. Termenul derivat paronimic indică mai degrabă spre întâlnirea sa esenţială cu termenul din care derivă. Aşadar, în cazul binoamelor paronimice de tipul: cel adevărat şi adevărul, cel bun şi bunătatea, cel drept şi dreptatea, ambii termeni desemnează realităţi eterne, care nu sunt create şi nici

făcute; ele trebuie înţelese mai degrabă în termeni de procesiune perihoretică (precum naşterea Fiului din Tatăl)[58]. Teza, mult prea incitantă dogmatic, a trezit angoasele detractorilor lui Eckhart[59]. În răspunsul său, Eckhart îşi reafirmă teza, arătând că cel bun şi bunătatea sunt una, pentru că cel bun semnifică doar bunătatea, aşa cum albul semnifică doar albeaţa. Ca atare, bunul şi bunătatea sunt una în Dumnezeu. Însă, în noi, bunul şi bunătatea sunt una în mod analogic, precizează Eckhart[60]. Relaţia de semnificare este preluată de la Stagirit (albul desemnează calitatea, spune Aristotel[61]), dar aplicaţia ei converteşte paronimia la mistică, astfel încât nu mai există, între termenii paronimiei, vreun decalaj impus de modul de semnificare.

Faptul că fiinţarea desemnează doar fiinţa (*Prologul la Opera propoziţiilor*, § 2)[62] trebuie înţeles în sensul propoziţiei-cheie a ontologiei lui Eckhart, anume „fiinţa este Dumnezeu (*esse est deus*); tot ce cade în afara fiinţei, adică tot ceea ce nu este în Dumnezeu este neant. Or, dacă analogia nu poate surveni între cei doi termeni paronimici, ea survine între termenii eterogeni din punct de vedere ontologic. În acelaşi *Prolog la Opera propoziţiilor*, § 4, Eckhart enumeră cele paisprezece tratate care urmau să compună *Opera propoziţiilor*. În fiecare caz, termenii paronimici sunt solidari şi se opun împreună termenului negativ: fiinţa şi fiinţarea *vs* neantul; unitatea şi unul *vs* multul; bunătatea şi bunul *vs* răul etc. Relaţia de analogie nu survine între fiinţă şi fiinţare, între unitate şi unu sau între bunătate şi bun.

Care este totuşi locul analogiei la Eckhart? Relaţia de analogie survine între fiinţă şi fiinţare, pe de-o parte, şi neant, pe de alta. Tot ceea ce nu este în Dumnezeu, adică în Fiinţă (în Fiinţa-Dumnezeu), este neant sau această fiinţare sau cealaltă fiinţare (*hoc vel hoc ens*/*diz und daz*). „Acesta sau celălalt” desemnează lucrurile individuate în spaţiul creaţiei exterioare, creaturile hilemorfice, care părăsesc Unul esenţei divine („în Dumnezeu, nu este nici acesta, nici acela”/*in gote enist weder diz noch*

daz, spune Eckhart)[63], prin urmare, creatura exterioară este un pur neant (*alle crêatûren sint ein lûter niht*/*unum purum nihil*)[64]. Analogia eckhartiană survine în spaţiul diferenţei calitative dintre fiinţa-Dumnezeu şi neant, dintre fiinţă şi „fiinţarea aceasta sau aceea” (care sunt asimilabile neantului). Diferenţa ontologică dintre fiinţă (*esse*/*ens*) şi fiinţa aceasta sau cealaltă (*ens hoc*) ca opoziţie dintre fiinţă şi neant este explicată de Eckhart, în *Tabela prologurilor*, cu instrumentele logicii aristotelice: transcendentaliile – fiinţarea, unul, adevăratul, bunul (*ens, unum, verum, bonum*) – sunt predicate de existenţă, căci, în virtutea convertibilităţii lor, fiecare dintre ele angajează fiinţarea/fiinţa; în schimb, fiinţarea aceasta sau cealaltă, unul acesta sau celălalt etc. nu sunt predicate de existenţă, căci pot vorbi despre realităţi concrete fără ca ele să existe („Martin este om” este o propoziţie adevărată, pentru Eckhart, chiar dacă Martin nu există)[65]. În termeni aristotelici, predicatul existenţial este predicat de tipul *secundum adiacens*, adică el enunţă doar existenţa subiectului, fără să introducă în discurs vreun atribut definitoriu sau vreo diferenţă specifică; în al doilea caz, este vorba de predicate de tipul *tertium adiacens*, adică de o copulă, care introduce un atribut al subiectului, aşa că, în acest caz, copula nu mai are sens existenţial. Din acest punct de vedere, propoziţiile de tipul *tertium adiacens* nu pot fi propoziţii ontologice, ci rămân în sfera nefiinţei. Aşadar, *bonum hoc* este o propoziţie de tipul *tertium adiacens*, căci ea enunţă caracterul individuat şi concret al unui anumit bine, adică tocmai căderea sa din sfera fiinţei divine.

Aşadar, analogia eckhartiană nu este o analogie intrinsecă, întemeiată – ca la Aquinat – pe asemănarea naturală dintre creaţie şi Creator (în temeiul vestigiilor lui Dumnezeu/*vestigia dei in creatura*, precum *imago dei*, în cazul omului, ori *similitudo*, în cazul creaturilor infra-umane). Ea este o analogie extrinsecă, pentru că survine în absenţa oricărei relaţii de

cauzalitate creaturală. Recunoaştem aici echivocitatea ce caracterizează relaţia dintre Dumnezeu şi lume la Maimonide.

Scrierile lui Eckhart oferă o reflecţie asupra analogiei teologice. Poziţia sa este cunoscută ca „analogia vinului”: cercul vinului (*circulus vini*)[66] arată că este vin în butoi sau în cramă. Exemplul eckhartian este straniu pentru cititorul modern, însă cercul vinului trebuie să fi fost, aşa cum au arătat Hans Hof şi apoi Vladimir Lossky[67], o coroniţă împletită probabil din paie, aşezată la intrarea în cramă sau pe butoiul cu vin, indicând clienţilor că este vin. În acest caz, *circulus vini* este un semn care trimite spre o realitate, cu totul diferită, semnificată de el însuşi. Altfel spus, aşa cum nu există nici un raport cognitiv reperabil între forma/*forma* (realizată în materie) şi raţiunea/*ratio* increată a lucrului (în Dumnezeu), nu există nici un punct de contact între termenii analogiei: ei sunt întru totul eterogeni, în virtutea diferenţei calitative care îi desparte. Se poate spune că relaţia de semnificare ce se stabileşte aici între semn şi realitatea semnificată este una de natură semiotică. Este vorba de un semn pur convenţional, tocmai pentru că referentul lui se află *dincolo* de diferenţa calitativă. Dar analogia vinului este însoţită de un exemplu clasic de analogie, cel al sănătăţii[68], reformulat şi interpretat după exigenţele filosofiei eckhartiene: urina este semnul sănătăţii animalului, aşa cum cercul este semnul vinului[69]. În *Întrebarea I*, § 8, Eckhart adaugă şi un al treilea exemplu, cel al analogiei predicamentale, arătând că accidentele nu au nici un fel de fiinţă, decât graţie substanţei (aici Eckhart dă un sens mistic tezei tomiste a unicităţii formei substanţiale); sensul e limpede: dacă unul dintre analogaţi este fiinţă, celălalt este ne-fiinţă. Aşadar, Eckhart subliniază mai degrabă diferenţa, decât asemănarea dintre termenii analogiei. Iată de ce analogia eckhartiană nu este doar una semiotică, ci şi una apofatică, pentru că Eckhart insistă asupra „momentului negativ al atribuirii” analogice[70].

Or, tocmai diferenţa calitativă care se naşte între cei doi termeni analogi şi relaţia de semnificare convenţională pe care o cauţionează ea arată insuficienţa discursului analogic şi a teologiei care îi corespunde. O asemenea teologie nu este decât provizorie şi are nevoie de o teologie mistică; un asemenea discurs (analogic) are nevoie de un complement nediscursiv. Mai precis, cercul vinului este un semn convenţional, nu un simbol, aşa că distanţa dintre semn şi referent este o diferenţă calitativă ce nu poate fi depăşită decât într-un singur fel: prin experienţă (experienţa mistică!). Semnul vinului necesită degustarea acestuia, aşa cum arată Eckhart în *Predica germană 10*:

> …omul care are vin în pivniţă, dar care n-a băut din el, nici nu l-a gustat, nu ştie că e bun. La fel este şi cu oamenii care trăiesc în ignoranţă: ei nu ştiu ce este Dumnezeu şi li se pare şi îşi închipuie că trăiesc[71].

Sufletul se varsă în Dumnezeu ca o picătură de apă într-un recipient cu vin (*Predica germană 82*); ajuns în fiinţa divină, sufletul „gustă” nobleţea divină (*si smeket götlâcher edelkeit*; *cf. Predica germană 81*). Invitaţia euharistică „mănâncă-mă” este totuna cu vocaţia transformării „în mine” (*Predica germană 20a*)[72].

Între ontologie şi meontologie. Controversa modernă

În ciuda viziunii sistematice pe care o are Eckhart cu privire la propriile opere, viziune sistematică ce rezultă clar din *Prologuri*, coerenţa gândirii sale filosofice pare să fie fisurată de cele două definiţii antagonice ale lui Dumnezeu, una ontologică – „Fiinţa este Dumnezeu” (*esse est*

deus) –, iar cealaltă meontologică – Dumnezeu este neant – sau noetică – Dumnezeu este intelecţie, nu fiinţă.

„Fiinţa este Dumnezeu” denotă un tomism în răspăr. Propoziţia eckhartiană înseamnă altceva decât propoziţia tomistă „Dumnezeu este fiinţă”. Teza lui Eckhart nu este una existenţială, ci esenţialistă; nu ţine de o teologie catafatică, ci de una apofatică; nu se inserează într-o metafizică scolastică, a ierarhiei fiinţărilor, ci este principiul pivotant al unei metafizici mistice, a Unului. Faptul că „Fiinţa este Dumnezeu” înseamnă că înaintea lui Dumnezeu şi în afara lui nu există nimic. Iată de ce tezei „Fiinţa este Dumnezeu” din *Prologuri*[73] îi corespunde corolarul conform căruia „orice creatură este un pur neant” (*alle crêatûren sint ein lûter niht*)[74]. Aşa cum am arătat, primul dintre cele paisprezece tratate care urmau să compună *Opera propoziţiilor* opuneau termenul ontologic (fiinţa şi fiinţarea, considerate solidar) şi neantul[75]. În fiinţă nu există diferenţiere şi deci multiplicitate; de aceea, „Fiinţa este Dumnezeu” este o teză post-scolastică (imaginarul ierarhic, specific scolasticii, îşi pierde aici sensul). De altfel, comentând într-un sens topologic afirmaţia ioaneică *in principio* („în principiu”, *cf.Comentariul la Evanghelia după Ioan*, § 44), Eckhart arată că orice efect îşi are fiinţa mai adevărată în cauza primă; acolo, lucrul îşi are fiinţa în mod absolut şi simplu[76]. Fiinţa aceasta sau fiinţa aceea (*hoc et hoc*/*diz und daz*)[77] înseamnă fiinţă diferenţiată, căzută în regnul multiplicităţii şi deci al ierarhiei. Or, fiinţa multiplă nu este, în mod veritabil, fiinţă, ci mai degrabă neant.

În schimb, în *Predica germană 82* Eckhart spune că Dumnezeu este neant (*got ist niht*)[78]. Propoziţia a stârnit controverse tocmai pentru că se afla în dezacord cu teza alternativă, *esse est deus*. Desigur, definiţia meontologică a lui Dumnezeu poate fi apropiată de autorităţi teologice respectate de-a lungul Evului Mediu, cum este corpusul areopagitic, căreia îi este, în mod cert, tributar şi Eckhart. În *Predica germană 9*, Dumnezeu operează dincolo de fiinţă (*über wesene*), căci Dumnezeu nu

are fiinţă şi este incorect să se spună că el este fiinţă pură (*lûter wesen*)[79]. De asemenea, în *Întrebări pariziene I-II*, Eckhart adoptă o teologie meontologică, argumentând-o speculativ, în cursul dezbaterilor de la Universitatea din Paris. În *Întrebări pariziene* argumentaţia lui Eckhart se sprijină pe opoziţia dintre intelect/intelecţie şi lucrurile reale, adică pe două ipostaze ale universalului – *post rem* (ca specie, deci neant conceptual al lucrului) şi *in re* (adică lucrul realizat, ca atare).

De altfel, în *Predica germană 9*, Eckhart citează *Cartea celor XXIV de filosofi*[80], unde – spune el –, un magistru afirma că Dumnezeu este cel în faţa căruia lucrurile supuse mişcării şi timpului nu sunt; un al doilea afirma că Dumnezeu este dincolo de fiinţă; iar un al treilea, că Dumnezeu este înţelegere[81]. De fapt, Eckhart însuşi susţine prima teză în *Prologuri* şi în lucrările exegetice care alcătuiesc *Opus expositionum*. Ultimele două sunt solidare la Eckhart.

Această dublă definiţie a lui Dumnezeu a constituit una dintre pietrele de încercare pentru exegeza eckhartiană modernă. În al său *Commentariolum…*, Raymond Klibansky a pus în discuţie raportul dintre definiţia ontologică a lui Dumnezeu din *Prologuri* (*esse est deus*) şi cea meontologică sau noetică din *Întrebări pariziene* (*deus est intelligere*). Klibansky arată că exegeţii au încercat să explice această falie în interiorul sistemului eckhartian abordând textele magistrului turingian din perspectiva dialecticii hegeliene. Cele două definiţii ale lui Dumnezeu reprezintă, din această perspectivă, teza, respectiv antiteza (*Sunt quidem qui Eckhardum umquam doctrinam mutavisse nolint. Ne iuvenem aliter, aliter senem docuisse concedant, Magistrum faciunt dialecticum, qui de eadem re eodem iure thesin protulissent et antithesin oppositaque more Hegelii iungendo conciliavisset. Talem refutare errorem hic non est locus*[82]). Probabil că R. Klibansky îl are aici în vedere pe filosoful italian de factură hegeliană Galvano Della Volpe, autor al unor lucrări despre Eckhart[83]. În schimb, aparenta contradicţie din sistemul eckhartian poate

fi depăşită, potrivit lui Klibansky, luând în considerare evoluţia gândirii lui Eckhart. Aşadar, *Întrebările* din anii 1302 şi 1303 sunt lucrări de tinereţe, în vreme ce opera lui Eckhart se întinde pe încă două decenii, până prin 1323. Pentru Klibansky, opera lui Eckhart este mai degrabă un organism viu, care se naşte şi creşte[84].

Ipoteza este trecută în revistă şi de Vladimir Lossky, care se referă la *Întrebarea I*, § 4, unde Eckhart afirmă: „acum nu mai consider că [Dumnezeu] cunoaşte pentru că este, ci că este întrucât cunoaşte” (*Non ita videtur modo ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est*). Explicaţia lui Lossky trece însă deopotrivă dincolo de abordarea hegeliană şi cea diacronică. După Lossky[85], adverbul *modo* marchează opoziţia dintre noetica şi ontologia lui Eckhart. Eckhart a asumat în acelaşi timp două teze aflate în aparentă contradicţie, referindu-se pe rând la un alt nivel al fiinţei: când la cel al fiinţei divine, necreate, când la cel al fiinţei creaturale. Majoritatea cercetătorilor consideră această abordare cea mai consistentă din punct de vedere logic.

De fapt, Eckhart distinge între două niveluri ale fiinţei, niveluri care rămân eterogene şi se supun unei logici a opoziţiei calitative, nu uneia a diferenţierii ierarhice. În această privinţă, este simptomatic ataşamentul lui Eckhart faţă de *Cartea despre cauze*, care distinge între fiinţa cauzei prime şi fiinţa înţeleasă ca primul dintre lucrurile create (IV, 37). Aşadar, în *Întrebări pariziene*, fiinţa desemnează cel dintâi dintre lucrurile create (*Întrebarea I*, § 4). În schimb, Dumnezeu este totuşi fiinţă, întrucât el este „puritatea faptului de a fi” (*puritas essendi*; *cf. Întrebarea I*, § 9). De altfel, în *Întrebarea I*, identitatea dintre fiinţă şi înţelegere este susţinută, în primă instanţă, cu o serie de argumente preluate din opera lui Toma din Aquino, în care, în mod cert, fiinţa este preeminentă faţă de înţelegere. Este greu de crezut că un autor ca Eckhart, care se situează aici în descendenţa unui teolog pentru care Dumnezeu este fiinţă, poate nega definiţia ontologică a lui Dumnezeu. *Predica germană 82* poate aduce aici

un plus de lumină: Eckhart arată că Dumnezeu este neant, dar aceasta nu înseamnă că el este fără fiinţă, ci mai degrabă că el „nu este nici aceasta, nici cealaltă” (*er enist weder diz noch daz*), ci este „o fiinţă mai presus de fiinţă” (*er ist wesen ob allen wesen*); aşadar, mai corect spus, el este „fiinţă fără fiinţă” (*wesen weselôs*)[86]. Pentru că este fiinţă dincolo de fiinţă, el este şi Cuvânt dincolo de cuvinte, aşadar este inexprimabil. De fapt, Eckhart precizează sensul apofatismului de inspiraţie pseudo-dionisiană, arătând că negaţia teologică este o dublă negaţie, deci afirmaţie; că neantul divin este plinătatea fiinţei. Mai precis, faptul că Dumnezeu este neant înseamnă că, în Dumnezeu, nu există nici un lucru creat: „nici acesta, nici celălalt” (*in gote enist weder diz noch daz*)[87]. Trebuie să observăm că, în operele sale ontologice, Eckhart îi opunea Fiinţei-Dumnezeu tot fiinţa aceasta şi cealaltă/*hoc et illud*/*diz und daz* (*Prologul la Opera propoziţiilor*, § 3), adică ceea ce este neant, în comparaţie cu fiinţa divină. În consecinţă, Eckhart îşi construieşte în egală măsură textele ontologice şi cele meontologico-noetice pe principiul unei apofaze a opoziţiei. În primul caz, opune Fiinţa-Dumnezeu neantului creatural al fiinţărilor particulare; în al doilea caz, opune neantul Divin fiinţei creaturale. Încă o dată, modul eckhartian se manifestă coroziv faţă de ideea de sistematicitate (Eckhart însuşi pare să îşi deconstruiască sistemul, situându-se voluntar pe diverse poziţii teoretice şi adoptând puncte de vedere aparent contradictorii). În realitate, Eckhart este un gânditor al paradoxului, în măsura în care juxtapune teze opuse („Fiinţa este Dumnezeu” şi „Dumnezeu este neant”), indicând astfel că nici fiinţa, nici neantul nu sunt vocabule suficiente. Ceea ce îi rămâne este instrumentul discursiv al opoziţiei, a cărui menire este să arate limitele discursului, abia sugerând ceea ce este dincolo de acestea.

De-a lungul operei sale, magistrul turingian se situează pe rând pe diverse paliere metafizice. Dincolo de elementele de metafizică scalară, de tip scolastic, este clar că Eckhart depăşeşte gândirea scolastică. Mistica

sa este deja o critică a scolasticii şi un pas către modernitate, în măsura în care tematizează deja chestiunea eului (mistic!) şi critică totodată imaginea medievală a lumii. Iată de ce putem spune că mistica eckhartiană închide în sine nu doar germenii unei noi teologii – cea a Reformei –, ci şi pe cei ai unei noi filosofii, care îşi va aduce roadele peste veacuri, la G.W.F. Hegel, Martin Heidegger şi Michel Henry.

1. Documentele cele mai preţioase privind derularea procesului de la Köln sunt cele două liste (din 1 august şi din 26 septembrie 1326), formulate de detractorii lui Eckhart, Hermann de Summo şi Wilhelm de Nidecke. Prezentăm mai jos structura celor două liste cu articolele incriminate extrase din operele lui Eckhart, împreună cu referinţele din ediţia Kohlhammer: *Proc. Col. I*, LW V, pp. 197-226: *I. Art. BgT*, § 1-23, pp. 198-209; *II. Art. resp. BgT*, § 24-30, pp. 209-210; III. Articole extrase din *Comentariul la Geneza*, § 31-48, pp. 210-215; IV. *Art. Predica germană*, § 49-74, pp. 215-226; *Proc. Col. II*, LW V, pp. 226-245; *cf. Proc. Col. I, Resp.* (*I*), § 75-86, LW V, pp. 275-279; *Proc. Col. I, Resp.* (*II BgT*), § 87-104, pp. 280-286; *Proc. Col. I, Resp.* (*III Resp. BgT*), § 105-111, pp. 286-288; *Proc. Col. I, Resp.* (*IV In Genesim I*), § 112-126, pp. 288-293; *Proc. Col. I, Resp.* (*V Predica germană*), § 127-151, pp. 293-304; *Proc. Col. I, Resp.* (*VI BgT*), § 1-23, pp. 305-309; *Proc. Col. I, Resp.* (*VII Resp. BgT*), § 24-30, pp. 309-310; *Proc. Col. I, Resp.* (*VIII In Genesim I*), § 31-48, pp. 310-313; *Proc. Col. I, Resp.* (*IX. Predica germană*), § 49-74, pp. 314-317; *cf. Proc. Col. II, Resp.*, § 1-154, pp. 318-354.
2. É. Zum Brunn, „Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme", în *Archives de la philosophie*, 43 (3)/1980, pp. 655-666.
3. Meister Eckhart, *Prol. gener.*, § 7.
4. Meister Eckhart, *BgT*, DW V, p. 60, 5-18; Humanitas, 2007, pp. 90-91.
5. *Proc. Col. II*, § 146, LW V, p. 353.
6. *In agro dominico*, LW V, p. 597.
7. Meister Eckhart, *In Exodum*, § 171, LW II, p. 148.
8. Meister Eckhart, *Predica germană 30*, DW II, p. 98.
9. Meister Eckhart, *In Genesim II*, § 2, LW I, p. 451.
10. Meister Eckhart, *Predica germană 15*, DW I, p. 250, 17; DW I, p. 251, 10.
11. Meister Eckhart, *Predica germană 15*, DW I, pp. 249, 1 – 250, 10.
12. Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 20, LW III, p. 17.
13. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1983, pp. 33-34.
14. Meister Eckhart, *Predica germană 15*, DW I, p. 250, 7-10.
15. Meister Eckhart, Predica germană 15, DW I, p. 250, 11-12.
16. Aristotel, *Despre suflet*, III, 5, 430 a 17.
17. Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 318, LW III, pp. 265-266.
18. Meister Eckhart, *Predica germană 104*, DW IV, 1, p. 587, 239-240.

19. Meister Eckhart, *VeM*, DW V, p. 109, 19; *In Exodum*, § 244, LW II, pp. 186-187.
20. Meister Eckhart, *BgT*, DW V, p. 44, 21.
21. Meister Eckhart, *BgT*, DW V, p. 56, 21; *In Genesim I*, § 23, LW I, p. 203.
22. Meister Eckhart, *Predica germană 1*, DW I, p. 20, 4; *Sermo VII*, § 78, LW IV, p. 75.
23. Meister Eckhart, *Predica germană 15*, DW I, p. 244, 4.
24. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 203, LW I, p. 350.
25. Conceptul este moştenit de la Alexandru din Afrodisia, din tratatul *De intellectu*, şi desemnează acea stare a intelectului care a intrat în act realizând o „adopţie" particulară a intelectului universal.
26. Meister Eckhart, *Predica germană 2*, DW I, p. 39, 5; *Proc. Col.*, I, § 69, LW V, I, p. 223.
27. B. Mojsisch, „Dynamik der Vernuft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", în Kloster Engelberg (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, K. Ruh, Stuttgart, pp. 135-144.
28. Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 98, LW III, p. 84. Tema adopţiei fiilor trebuie înţeleasă în relaţie cu teza potrivit căreia în suflet există o facultate de natură divină (*Proc. Col. II, Resp.*, art. 58, § 142-145, LW V, pp. 351-352).
29. Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 73, LW III, p. 61.
30. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 151, LW I, p. 302.
31. Meister Eckhart, *Predica germană 5a*, DW I, p. 78, 1-2; *Proc. Col. II*, art. 27, LW V, p. 254; *Proc. Col. II, Resp.*, art. 27, § 73, LW V, p. 336.
32. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 25, LW I, p. 204.
33. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 20, LW I, p. 201; § 22, LW I, p. 203.
34. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 19, LW I, p. 200.
35. Meister Eckhart, *Tabula prol.*, § 2.
36. Meister Eckhart, *In Genesim II*, § 217, LW I, pp. 692-693.
37. *Proc. Col. II, Resp.*, art. 27, § 61, LW V, p. 332.
38. Meister Eckhart, *Quaestio I*, § 7; *Quaestio II*, § 4.
39. Meister Eckhart, *In Exodum*, § 120-126, LW II, pp. 113-117.
40. Meister Eckhart, *Predica germană 5a*, DW I, p. 80, 4-5.
41. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 296, LW I, p. 432; § 249, LW I, pp. 392-393; § 302, LW I, p. 441.
42. Meister Eckhart, *Predica germană 86*, DW III, pp. 484, 14-485, 2. Despre reduplicarea numelor la Eckhart, vezi D. Fărcaş, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2012, pp. 101-115.
43. Lossky, 1960, pp. 107-108.
44. Meister Eckhart, *In Exodum*, § 16, LW II, p. 26.
45. *Liber de causis*, XX (XXI), 168. W. Beierwaltes, „Eckhart et le *Liber de causis*", în É. Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 293-294.
46. Meister Eckhart, *In Genesim I*, § 179, LW I, p. 323.
47. Meister Eckhart, *Predica germană 5a*, DW I, p. 78, 7.
48. *Proc. Col. II, Resp.*, art. 27, § 61, LW V, p. 331.

49. Johannes Tauler, *Predica germană 15 [Clarifica me, pater, claritate quam habui prius]*, în Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. von Ferdinand Vetter (DTM 11), Berlin 1910, p. 69, 26-28 (*Usser diseme lert úch und seit úch ein minnenclich meister, und des enverstont ir nút; er sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zit*).
50. Meister Eckhart, *Quaestio I*, § 8.
51. Albert cel Mare, *De quindecim problematibus*, X, Iri, Bucureşti, trad. de A. Baumgarten, modif., pp. 128-131.
52. Albert cel Mare, *Super Dionysium De divinis nominibus*, VII, 15, 57-63, p. 348 (*Philosophicus quidem modus est, secundum quod scientia nostra causatur ab entibus, quae subsunt nostro intellectui, vel quantum ad modum accipiendi scientiam. Si enim non subessent nostro intellectui, intellectus noster non posset comprehendere ea, nec formae ipsorum possent fieri in ipso, et sic nec cognosceret ea*).
53. Albert cel Mare, *Super Dionysium De divinis nominibus*, VII, 15, 63-73 et 76-79, p. 348 (*Modus autem divinus est, secundum quod accipimus cognitionem ab eo quod est supra intellectum nostrum, inquantum illud immittit se nobis, non secundum proportionem suam, sed secundum potestatem intellectus nostri. Et ideo quando venit in illud, non figitur in ipso tamquam in aliquo determinato cuius fines vel essentiae vel virtutis vel operationis vel proprietatum inspiciat, sed sicut in quodam pelago infinito, in quo verius cognoscit, quid non est, quam quid est. […] Et ideo omnia quae invenit in rebus secundum modum philosophicum, negat ab eo propter oppositos modos accipiendi, et non quia res ipsa non verissime sit in eo*).
54. Albert cel Mare, *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, q. 3, cap. 4, *resp.*, 35-36, p. 14 (*sed quodammodo est et universalis et particularis, sicut et ethica*)
55. *Proc. Col. I*, IV., § 58, LW V, p. 217.
56. *Cf.* F. Brunner, „Eckhart ou le goût des positions extrêmes", în ***, *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, pp. 209-230.
57. A. de Libera, „À propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart: existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?", în *Revue de théologie et de philosophie*, 113/1981, p. 1.
58. Meister Eckhart, *BgT*, DW V, p. 9, 4-5. Vezi şi *In Exodum*, § 84, LW II, p. 87 (*Aeternum autem significat aeternitatem in concreto. Concretum autem significat formam solam, sicut „album solam qualitatem"*).
59. *Proc. Col. I*, I, § 2, LW V, p. 198.
60. *Proc. Col. I, Resp.* (*I.*), § 82, LW V, p. 278.
61. Aristotel, *Categorii*, 5, 3 b 19 („«alb» înseamnă calitate şi nimic mai mult" – trad. de M. Florian, *Organon*, Iri, Bucureşti, vol. 1, 1997).
62. Meister Eckhart, *Prol. Op. prop.*, § 2 (*…sicut „album solam qualitatem significant", ut ait philosophus, sic ens solum esse significat*).
63. Meister Eckhart, *Predica germană 73*, DW III, p. 265, 2.
64. Meister Eckhart, *Predica germană 4*, DW I, p. 69, 8. Vezi şi *Predica germană 5a*, DW I, p. 80, 12; *Predica germană 10*, DW I, p. 170, 3; *Quaestio III*, § 12.

65. Meister Eckhart, *Tabula prol.*, § 3.
66. Iată cele trei ocurenţe ale analogiei vinului, la Eckhart: *In Exodum*, § 54, LW II, p. 58; *In Ecclesiasticum*, § 52, LW II, p. 281, şi *Sermo XLIV*, § 446, LW, IV, p. 372. Exemplul cercului vinului apare deja la Abélard, apoi la autori de secolul al XIII-lea şi al XIV-lea, precum Roger Bacon, Walter Burleigh, William Ockham, Ioan Duns Scotus şi Pseudo-Kilwardby (*cf:* É. Zum Brunn şi A. de Libera, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 79; A. de Libera, „Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie", în *Cahiers de la revue de théologie et philosophie*, 4/1980, Geneva, Lausanne, Neuchâtel, pp. 11-12).
67. H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, Bonn, 1952, p. 90; Lossky, 1960, p. 316.
68. Aristotel, *Metafizica*, IV, 2.
69. Meister Eckhart, *In Ecclesiasticum*, § 52, LW II, p. 280; *Quaestio I*, § 11.
70. Lossky, 1960, p. 316.
71. Meister Eckhart, *Predica germană 10*, DW I, p. 164, 6-8.
72. Meister Eckhart, *Predica germană 82*, DW III, p. 430, 5; *Predica germană 81*, DW III, p. 400, 15; *Predica germană 20a*, DW I, p. 331, 5.
73. Meister Eckhart, *Tabula prol.*, § 1; § 3; *Prol. gener.*, § 11-13.
74. Meister Eckhart, *Predica germană 4*, DW I, p. 69, 8 (*alle crêatûren sint ein lûter niht*); *Proc. Col. I*, IV. *Art. Predica germană*, § 73, LW V, p. 223; *Proc. Col. I*, *Resp.* (*V Predica germană*), art. 15, § 150, LW V, p. 304 (*omnes creaturae sunt unum purum nihil*).
75. Meister Eckhart, *Prol. gener.*, § 4.
76. Meister Eckhart, *In Iohannem*, § 52, LW III, p. 43 (*Omne autem citra deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae deus est*).
77. Vezi, de exemplu, Meister Eckhart, *Prol. Op. prop.*, § 3.
78. Meister Eckhart, *Predica germană 82*, DW III, p. 431, 2.
79. Meister Eckhart, *Predica germană 9*, DW I, p. 145, 5-8; p. 142, 8-9 (*daz got etwaz ist, daz von nôt über wesene sin muoz*).
80. *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, cura et studio Françoise Hudry, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 143A, Hermes Latinus, tomus III, pars I, 1997 (I, 11: *Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter*; I, 17: *Deus est intellectus sui solum, praedicationem non recipiens*; I, 20: *Deus est qui solus sui intellectu vivit*).
81. Meister Eckhart, *Predica germană 9*, DW I, p. 142, 1-7.
82. R. Klibansky, *Commentariolum de Eckhardi Magisterio*, în Meister Eckhart, *Opera latina*, Auspiciis Instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita, vol. XIII, Lipsiae, in Aedibus Felicis Meiner, 1936, pp. XIX-XX.
83. G. Della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, L. Cappelli, Bologna, 1930.
84. R. Klibansky, *Commentariolum de Eckhardi Magisterio*, în *op. cit.*, p. XX (*Sed via ac ratione nostra cum conferantur opera vernacula cum latinis, speramus fore, ut philosophiam Eckardi*

et nascentem et crescentem et adultam persequamur).

85. Lossky, 1960, p. 210; *MEPa*, p. 87 *sqq*.

86. Meister Eckhart, *Predica germană 9*, DW III, p. 431, 2-4.

87. Meister Eckhart, *Predica germană 73*, DW III, p. 265, 2.

Glosar de termeni eckhartieni

acesta şi acela [*Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, DW V, p. 25, 2; *hoc aut hoc*/*hoc aut istud*/*hoc vel hoc*: *Prol. Op. prop.*, § 15, LW I, p. 176]
hoc et hoc
diz und daz

adevăr [*Predigt 4*, DW I, p. 68, 8; *Predigt 11*; *Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, DW V, p. 9, 4-5; *Proc. Col.*, I, § 2, LW V, I, p. 198]
veritas
wârheit

asemănare [*Predigt 77*, DW III, p. 342, 2; *glîchnisse*: *Predigt 31*, DW II, p. 119, 3]
similitudo
glîchnisse/*glîcheit*

asemănător/*egal* [*Predigt 10*, DW I, p. 169, 5; *similis*/*glîch*: *Predigt 73*, DW III, p. 259, 3]
similis
glîch

beatitudine [*Predigt 27*, DW II, p. 54, 3; *Predigt 65*, DW III, p. 99, 9; *Die rede der underscheidunge*, 15, DW V, p. 241, 7]
beatitudo
sślicheit

bunătate [*Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, DW V, p. 9, 9; *Proc. Col.*, I, § 2, LW V, I, p. 198]
bonitas

güete

cetăţuie [*Predigt 2,* DW I, p. 38, 7]
castellum
bürgelîn/slôz

ceva [*Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, DW V, p. 58, 7]
aliquid
iht

clipă/*clipită*/*clipire* [*Predigt 4*, DW I, p. 70, 3; *Predigt 8*, DW I, p. 132, 7; *Predigt 12*, DW I, p. 198, 4, p. 203, 4]
ictus oculi
ougenblick

Creator [*Predigt 16b*, DW I, p. 268, 10]
creator
schepfer

creatură [*Predigt 3*, DW I, p. 55, 4; *Predigt 4*, DW I, p. 67, 2]
creatura
crêatûre

cunoaştere [*Predigt 1*, DW I, p. 13, 5; *Predigt 7*, DW I, p. 122, 6-7]
cognitio
bekantnisse

deitate [*Predigt 11*, DW I, p. 186, 5; *Predigt 14*, DW I, p. 240, 7-8; *Predigt 15*, DW I, p. 246, 11; *radicem in fundo divinitatis*: *Proc. Col.*, I, § 56, LW V, p. 217]
deitas/divinitas
gothait/gotheit/gottheit

detaşare [*Predigt 10*, DW I, p. 170, 8-9]
abstractio/separatio
abegescheidenheit

dreptate [*In Ecclesiasticum*, § 67, LW II, p. 296; *In Sapientiam*, § 106, LW II, p. 442; *BgT*, DW V, p. 9, 4-5; *Proc. Col.*, I, § 2, LW V, I, p. 198]

iustitia

gerehticheit

existenţă [*Predigt 67*, DW III, p. 133, 6-7; *In Iohannem*, § 238, LW III, p. 199]

existentia

isticheit

fără intermediar/*nemijlocit* [*Prol. Op. prop.*, § 13, LW I, p. 172; *Predigt 48*, DW II, p. 418, 3]

absque medio

sunder mittel

fiinţă [*Predigt 10*, DW I, p. 173, 6]

esse

wesen

fiu [*Predigt 1*, DW I, p. 17, 7; *Predigt 4*, DW I, p. 72, 9-12]

filius

sun

har/*graţie* [*Predigt 4*, DW I, p. 65, 5; *Predigt 7*, DW I, p. 124, 6; *Predigt 67*, DW III, p. 134, 14]

gratia

gnâde

imagine [*Predigt 6*, DW I, p. 107, 6]

imago

bilde

intelect [*Predigt 3*, DW I, p. 49, 1; *In Genesim I*, § 115, LW I, pp. 270-272]

intellectus

vernüfticheit

nimic, neant [*Predigt 10*, DW I, p. 173, 6]
nihil
niht

nobleţe [*Predigt 2*, DW I, p. 40, 1; *Predigt 63*, DW III, p. 80, 1]
nobilitas
edelkeit/edelkait

nud [*Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, DW V, p. 10, 4; *Predigt 48*, DW II, p. 418, 4]
nudus
blôz

pur [*Predigt 17*, DW I, p. 289, 8; *Daz buoch der gśtlîchen trśstung*, DW V, p. 10, 5]
purus
lûter

suflet [*Predigt 10*, DW I, p. 173, 8]
anima
sêle

timp [*Predigt 5a*, DW I, p. 78, 1]
tempus
zît/zyt

Trinitate [*Predigt 10*, DW I, p. 173, 2; *dryueildicheit*: *Predigt 14*, DW I, p. 230, 8; *Predigt 67*, DW III, p. 135, 16]
trinitas
drîvalticheit

trup/corp [*Predigt 3*, DW I, p. 54, 1; *Predigt 7*, DW I, p. 119, 1-2; *lîchame*: p. 120, 4]
corpus

lîb/lîchame/lîp

uniformitate [*Von abegescheidenheit*, DW V, p. 429, 11]
uniformitas
einförmicheit

unire [*Predigt 5a*, DW I, p. 77, 15; *Der rede der underscheidunge*, DW V, p. 273, 7]
unio
einunge

unitate [*Predigt 10*, DW I, p. 173, 4; *Predigt 12*, DW I, p. 198, 3; *Von dem edeln menschen*, DW V, p. 115, 1]
unitas
einicheit

unul născut [*Predigt 10*, DW I, p. 169, 3-6]
unigenitus
eingebornen

viaţă/*vieţuire*/*trăire* [*Predigt 6*, DW I, p. 105, 5; *Predigt 8*, p. 132, 3-4]
vita
leben

voinţă [*Predigt 4*, DW I, p. 61, 2; *Predigt 10*, DW I, p. 169, 10]
voluntas
wile/wille

Bibliografie

Opera latină şi opera germană (ediţia critică, Verlag W. Kohlhammer)

Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936 *sqq*.

DW I, Josef Quint (ed.), Verlag W. Kohlhammer, 1958:

Predigten 1-16b (Durch die „Rechtfertigunfsschrift" als echt bezeugte Predigten)

Predigten 17-24 (Durch Übereinstimmung mit Predigten des „Opus sermonum" als echt erwisene Predigten).

DW II, Josef Quint (ed.), Verlag W. Kohlhammer, 1971:

Predigten 25-59 (Auf Grund der Verbindung durch Rückverweise und beactliche Textparallelen mit DW 1, DW 5 und den lateinischen Werken als echt erwisene Predigten).

DW III, Josef Quint (ed.), Verlag W. Kohlhammer, 1976:

Predigten 60-86 (Durch Rückverweise auf Textparallelen in DW II und auf Grund beachtlicher Übereinstimmungen mit DW I, DW II, DW V und den lateinischen Werken als echt erweisbare predigten).

DW IV, 1, Georg Steer (ed.), Verlag W. Kohlhammer, 1997-2003:

Predigten 87-105 (Durch Untersuchungen der Überlieferungs- und Textgeschichte und auf Grund inhaltlicher Übereinstimmungen mit den deutschen und lateinischen Werken als echt erweisbare Predigten).

DW IV, 2, Georg Steer (ed.), Verlag W. Kohlhammer (2003-):

Predigten 106-128 (au fost publicate *Predigten 106-110*).

DW V, Josef Quint (ed.), Verlag W. Kohlhammer, 1963:

Traktat 1: Liber „Benedictus"

I Daz buoch der gśtlîchen trśstung

II Von dem edeln menschen

Traktat 2: Die rede der underscheidunge

Traktat 3: Von abegescheidenheit.

DW VI, în pregătire (*Predigten, Traktate und Sammlungen, deren Echtheit zweifelhaft ist*)

DW VII, în pregătire (vocabular eckhartian)

LW I, Konrad Weiss (ed.), Verlag W. Kohlhammer, 1964:
Einleitung
Prologi in Opus tripartitum, Expositio libri Genesis, Expositio libri Exodi, sec. rec. Cod. Amploniani Fol. 181 (E)
Prologi in Opus tripartitum, Expositio libri Genesis, Liber parabolarum Genesis, sec. rec. Cod. Cusani 21 (C) et Cod. Treverensis 72/1056 (T)
Prologi in Opus tripartitum.
LW II, Albert Zimmermann, Loris Sturlese (eds.), Verlag W. Kohlhammer, 1992:
Expositio libri Exodi
Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31
Expositio libri Sapientiae
Expositio Cantici Canticorum quae super sunt.
LW III, Albert Zimmermann, Loris Sturlese (eds.), Verlag W. Kohlhammer, 1994:
Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem.
LW IV, Ernst Benz, Bruno Decker, Joseph Koch (eds.), Verlag W. Kohlhammer, 1956:
Sermones I-LVI.
LW V, Albert Zimmermann, Loris Sturlese (eds.), Verlag W. Kohlhammer, 2006:
Collatio in Libros Sententiarum
Quaestiones Parisienses
Sermo Die B. Augustini
Tractatus super Oratione Dominica
Sermo Paschalis A. 1294
Acta Echardiana (1. Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia)
Acta Echardiana (2. Processus contra magistrum Echardi illustrantia).
LW VI, în pregătire (index al operei lui Meister Eckhart)

Alte ediţii ale operelor lui Meister Eckhart

– *Liber parabolarum Genesis*:
Sturlese, Loris (ed.), „Tabula contentorum in Libro Parabolarum Genesis secundum ordinem alphabeti”, ritrovata e per la prima volta pubblicata da Loris Sturlese, în *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola normale superiore, Pisa, 1987, pp. 39-50.
– *In Sapientiam*:
Théry, Gabriel (ed.), „Expositio libri Sapientiae”, în *AHDLMA*, 1928, pp. 321-443, şi 1929, pp. 233-392.
– *Sermo Die B. Augustini*:
Denifle, Heinrich (ed.), „Der Heimat Meister Eckharts”, în *Archives für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Herderische Verlagshandlung, 5/1889, Freiburg im

Breisgau, 1889, pp. 349-365.

– *Opus tripartitum*:

Bascour, Hild., O.S.B. (ed.), *Opus Tripartitum Prologi, Magistri Eckardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*, vol. II, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1935, 1 opusc., X-40p.

– *Quaestiones parisienses*:

Grabmann, Martin (ed.), „Neuaufgefundene lateinische Quaestionen des Meisters Eckhart", în *Theologische Revue*, 25/1926, Monast., col. 225 (ediţie realizată după *Codex Vaticanus Latinus 1086*).

Grabmann, Martin (ed.), *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, *AbhBayrAk*, 32/1927, vol. 7, Abhandlung, Monac., pp. 8-16 (ediţie realizată atât după *Codex Avenionensis 1071*, cât şi după *Codex Vaticanus Latinus 1086*).

Longpré, E. (ed.), „Questions inédits de Maître Eckhart, O.P., et de Gonzalve de Balboa, O.F.M.", în *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 29/1927, Lovan, 1927, pp. 69-85 (ediţie realizată după *Codex Avenionensis 1071*).

Koch, Josef (ed.), „Neue Forschungen über Meister Eckhart", în *Theologische Revue*, 26/1927, Monast., col. 414-415 (ediţie realizată atât după *Codex Avenionensis 1071*, cât şi după *Codex Vaticanus Latinus 1086*, cu omiterea chestiunilor neautentice).

Geyer, Bernhard (ed.), „Magistri Eckhardi Quaestiones et sermo Parisienses", edidit et notis illusravit Bernhardus Geyer, s. theol. Doctor et in universitate Bonnensi professor ordinarius, *Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens*, ediderunt Bernhardus Geyer et Johannes Zellinger, fasciculus XXV, Bunnae Sumptibus Petri Hanstein, 1931, 34p.

Dondaine, Antoine, O.P. (ed.), „Quaestiones Parisienses", *Magistri Eckardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*, vol. XIII, „Commentariolum de Eckhardi Magisterio", adjunxit Raymundus Klibansky, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1936, 1 opusc., XXXV-57p.

Pelzer, A. (ed.), „Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane", în *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 30/1928, Lovain, pp. 316-351 (descrie *Ms. Vaticanus 1086*, care cuprinde, alături de alte texte, *Quaestio IV*, *cf.* f. 143r; textul a fost folosit de M. Grabmann, pentru ediţia sa din 1927 a *Quaestiones parisienses*).

Pelzer, A. (ed.), *Codices Vaticani Latini*, Bibliotheca Vaticana, vol. II/1, Vatican, 1931 (*Ms. Vaticanus 1086* este descris la pp. 654-683).

– *Super oratione dominica*:

Klibansky, Raymond (ed.), „Super Oratione dominica", *Magistri Eckardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*, vol. I, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1934, 1 opusc., XVI-17p.

– Operele germane

Bizet, J.A. (ed.), „Die reden der Unterscheidung” şi „Deux sermons: *Intravit Iesus in quoddam castellum*; *Quasi vas auri solidum*”, în J.A. Bizet, *Mystiques allemands du XIV^e siècle*, Aubier, Paris, 1957, pp. 122-171 şi 172-186.

Diedrichs, Ernst (ed.), *Meister Eckharts Reder der Unterscheidung*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hsg. von Hans Lietzmann, nr. 117, 1913.

Jostes, Franz (ed.), *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte zur Geschichte der deutschen Mystik*, Universitaetsbuchandlung, Collectanea Friburgensia Fasciculus IV, Freiburg, 1895 („Einleitung”, pp. VII-XXVIII, pp. 1-98, cuprinde 83 de fragmente, anume nr. 1-82 [fragmentul nr. 69 apare de două ori], fol. 1-99b; „Anhang I”, pp. 99-112, care cuprinde patru fragmente de predici (nr. 1-4); „Anhang II: Die Handschriften der Katharinenkloster in Nürnberg nach einem Verzeichnisse des 15. Jahrhunderts”, pp. 113-159).

Jundt, Auguste, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen-Âge et au XVI^e siècle*, thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Montauban, Strasbourg, Typographie de Fischbach, 1875 („Appendice II: Sermons et pièces diveres de Maître Eckhart”, pp. 231-280: apendicele cuprinde predici germane cu următoarele titluri: 1. *[Pater noster qui es in celis]*, pp. 231-235; 2. *[Ain guote closterler und colafze]*, pp. 236-240; 3. *[Daz send gar hoch fragen und materien]*, pp. 240-246; 4. *[Schoen fragen]*, pp. 246-252; 5. *[Etlich hoch fragen]*, pp. 252-253; 6. *[Ain guote kurtze ler]*, pp. 253-255; 7. *[Am j sonntag nach der octaff der iij kinig]*, pp. 255-257; 8. *[Ain nutze ler]*, pp. 258-259; 9. *[Ain schoene bredig von der liebi gotes]*, pp. 259-261; 10. *[Ain bredig von sant Augustin, die mag uff in gezogen werden von siner hohen wiszhait]*, pp. 262-265; 11. *[Uff der unschuldigen kindlin tag]*, pp. 265-268; 12. *[An der vij brueder tag]*, pp. 268-270; 13. *[Als Maria úber daz birg gieng]*, pp. 270-274; 14. *[An sant Jacobus tag]*, pp. 274-275; 15. *[Das ist von fúnf armueten]*, pp. 275-276; 16. *[…]*, pp. 276-278; 17. *[…]*, pp. 278-279; 18. *[…]*, pp. 279-280; 19. *[Dis lerte Meister Eckhart]*, p. 280).

Pfeiffer, Franz (ed.), *Deusche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol. II („Meister Eckhart”), G.J. Göschenschen, Leipzig, 1857 (volumul conţine o serie de lucrări atribuite lui Meister Eckhart: 113 predici germane, pp. 1-370; 21 de tratate, pp. 371-593; 70 de maxime (*sprüche*), pp. 595-627; *Liber positionum*, pp. 629-686).

Pfeiffer, Franz (ed.), „Predigten und Sprüche deutscher Mystiker”, în *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 8/1851, pp. 209-258.

Pfeiffer, Franz (ed.), „Predigten und Traktate deutscher Mystiker”, în *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 8/1851, pp. 422-464.

Quint, Josef (ed.), *Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen (Liber „Benedictus”)*, unter Benutzung bisher unbekannter Handschriften neu hsg. von Josef Quint, Kleine Texte für Theologische und Philologische Vorlesungen und Übungen, 55, 1952.

Quint, Josef (ed.), *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse*, Halle, 1952.

Ruh, Kurt (ed.), *Altdeutsche Mystik*, Altdeutsche Übungstexte, 11, Berna, 1950, pp. 26-44.

Schäfer, Eduard (ed.), *Meister Eckharts Traktat „Von abegescheidenheit”*, Untersuchung und Textneuausgabe, Bonn, Saarbrücken, 1956.

Sivers, Eduard, „Predigten von Meister Eckhart”, în *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 15/1872, pp. 373-439.

Strauch, Philip (ed.), *Buch der Götlichen Tröstung und von dem Edlen Menschen (Liber Benedictus)*, Kleine Texte für Theologische und Philologische Vorlesungen und Übungen, 55, A. Marcus & E. Weber, Bonn, 1910.

Strauch, Philipp (ed.), *Deutsche Texte des Mittelalters*, vol. XXX: „Paradisus animae intelligentis”, Berlin, 1919 (*Ms. Laud. Misc. 479* [Bodleian Library, Oxford] şi *Cod. Theol. 2057* [Hamburg Staats- und Universitätsbibliothek, Hamburg]).

Wackernagel, Wilhelm, *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften*, mit Abhandlungen und einem Anhang, Richter, Basel, 1876 (*Cod. B XI 10* [Öffentliche Bibliothek der Universität], pp. 272-277; *Cod. B IX 15*, pp. 278-283).

Wackernagel, Wilhelm, *Die altdeutschen Handschriften der Basler Universitätsbibliothek. Verzeichnis, Beschreibung, Auszüge. Eine akademische Gelegenheitsschrift*, Schweighauser, Basel, 1836 (descrierea *Cod. B XI 10* [Öffentliche Bibliothek der Universität], pp. 58-60).

Wackernagel, Wilhelm, *Deutsches Lesebuch*, vol. 1, Basel Schweighauser, Basel, 1873. („Predigten Meister Eckhards”, coll. 1097-1108).

– Procesul lui Meister Eckhart

Daniels, Augustinus, O.S.B. (ed.), „Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckeharts”, în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 23 (5)/1923, Aschendorff, Münster, pp. 1-4, 12-13, 34-35, 65-66 (ediţie a *Proc. Col.* anterioară celei realizate de Gabriel Théry).

Denifle, Heinrich, „Actenstrücke zu Meister Eckharts Process”, în *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 29/1885, Wiesbaden, pp. 259-266.

Denifle, Heinrich, „Acten zum Prozesse Meister Eckeharts”, în *Archives für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2/1886, Herderische Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, pp. 616-640 (bula *In agro dominico* a papei Ioan al XXII-lea, pp. 636-640).

Knappeli, Thomas, „Kurze Mitteilungen über mittelalterliche Dominikanerschriftsteller”, în *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 10/1940, pp. 282-296.

Laurent, Marie H., „Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes”, în *Divus Thomas*, serie III, 13/1936, pp. 331-348, 430-447 (cuprinde procesele verbale de la Köln şi Avignon; bula *In agro dominico* şi alte documente relative la *Proc. Col.*; potrivit lui Laurent, documentele din Arhivele Vaticanului au fost semnalate de Pertz, în 1847, o parte din ele fiind editate provizoriu de W. Preger în *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, apoi de H. Denifle şi ulterior de G. Théry, Laurent încercând să corecteze erorile strecurate în ediţiile anterioare şi să ofere un dosar exhaustiv al procesului).

Pelster, Franz S.J. (ed.), „Articuli contra Fratrem Aychardum Alamannum, *Vat. Lat. 3899*, f. 123r-130v”, în *Ein Gutachten aus dem Eckehart Prozess in Avignon, Aus der Geistewelt des*

Mittelalters. Festgabe Martin Grabmann, Beiträge Supplement 3, Münster, 1935, pp. 1099-1124.

Preger, Wilhelm, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, vol. 1, pp. 471- („Eckharts Protest vom 24. Januar 1327 [Processacten N.IV]", pp. 471-474; „Eckharts Erklärung vom 13. Februar 1327 [Processacten N.V.]", pp. 475-476; „Antwort der Inquisitoren auf Eckharts Appellation vom 22. Febr. 1327 [Processacten N.VI.]", pp. 477-478; „Bulle Johanns XXII vom 27. März 1329, Eckharts Lehre betreffend", pp. 478-482; „Heinrich von Talhem etc. wider den Papst wegen Eckharts", pp. 483-484).

Sturlese, Loris, „Die Dokumente zum Prozess gegen Meister Eckhart. Regesten aus den «Acta Echardiana»", în H. Stirnimann şi R. Imbach (eds.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Éditions universitaires, coll. Dokimion, 11, Fribourg, 1992, pp. 1-5.

Théry, Gabriel (ed.), „Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33b de la Bibliothèque de Sœst", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1926-1928, pp. 129-268.

– Descrierea unor manuscrise ale diferitelor opere eckhartiene

Bascour, Hildebrand, „La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart", în *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 7/1935, Louvain, pp. 294-320.

Denifle, Heinrich, „Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues", în *Archives für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Herderische Verlagshandlung, 2/1886, Freiburg im Breisgau, pp. 673-687 (decrierea ms. *Codex Cusanus 21*, fol. 135v-136rb).

Denifle, Heinrich, „Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre", în *Arch. für Literatur und Kirchengeschichte*, II/1886, Berlin, pp. 417-615 (*Prol. Op. trip.*; *Prol. Op. prop.*; *Prol. Op. exp.*; *In Genesim*; *In Exodum*; *In Ecclesiasticum*; *In Sapientiam*).

Grabmann, Martin, „Neuaufgefundene lateinische Quaestionen des Meister Eckhart", în *Theologische Revue*, 25/1926, Münster.

Grabmann, Martin, *Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1921, Abh. 3, München, 1922.

Marx, Jakob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel am Mosel*, Trier, 1905, pp. 15-17 (decrierea ms. *Codex Cusanus 21*, fol. 135v-136rb).

Lasson, Adolf, „Zum Text des Meister Eckhart", în *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 9/1878, Wiesbaden, pp. 16-29.

Preger, Wilhelm, „Kritische Studien zu Meister Eckhart", în *Zeitschrift für historische Theologie*, 36/1866, pp. 453-517.

Spamer, Adolf, „Zur Überlieferung der Pfeiffer'schen Eckeharttexte. Ein Versuch", în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 34/1909, Berlin, pp. 307-420.

Strauch, Philipp, „Eckhart-Textfunde", în *Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung*, 255/11 sept. 1880.

Traduceri ale operei eckhartiene

– în bască

Meister Eckhart, *Mistika liburuak* (*Cartea mângâierii dumnezeieşti*). *Johannes Eckhart, Johannes Tauler*, trad. de Juan María Lekuona, Klasikoak, Bilbao, 1997.

– în catalană

Meister Eckhart, *Comentari al pròleg de l'evangeli de Joan* (*Commentariu la Prologul Evangheliei după Ioan*), trad. de Joan Bellès, Pro, Barcelona 2002

– în cehă

Meister Eckhart (Mistr Eckhart), „Eckhartuv komentár ke knize Moudrosti", trad. de Martin Žemla şi Miloš Dostál, în *Jednota a mnohost (Einheit und Vielheit). Eckhart, Kusansky, Böhme, Ibn Arabi*, sborník textu z cesko-nemeckého filosofického kolokvia, Višegrad, Praga, 2002, pp. 9-16.

Meister Eckhart (Mistr Eckhart), „Kázání o pannách", trad. de Miloš Dostál, în *Ordo virginum*, VII, 2001, pp. 80-85. (predica germană *Intravit Iesus in quoddam castellum*).

Meister Eckhart (Mistr Eckhart), *O vznešeném cloveku (Despre omul nobil)*, trad. de Milŏs Dostál, în *Reflexe. Casopis pro filosofii a theologii*, 24/2003, pp. 93-104.

Meister Eckhart (Mistr Eckhart), *Traktát „O odloucenosti" (Despre detaşare)*, trad. de Milŏs Dostál, în *Reflexe. Casopis pro filosofii a theologii*, 24/2003, pp. 105-117.

– în daneză

Meister Eckhart (Mester Eckehart), *Prædikener og traktater, (Visdomsbøgerne)*, trad. de Aage Marcus, Sankt Ansgar, Copenhaga, 2002 (ediţia I, 1917).

– în engleză

Meister Eckhart, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, trad. de Matthew Fox, Garden City, Doubleday Fox, New York, 1980.

Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trad. de Maurice O'C. Walsche, introducere de Bernard McGinn, Crossroads, New York, 2010.

Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, trad. de Edmund Colledge şi Bernard McGinn, Paulist Press, New York, 1981.

Meister Eckhart, *Best of Meister Eckhart*, trad. de Halcyon Backhouse, Crossroad, New York, 1993.

Meister Eckhart, *German Sermons and Treatises*, trad. de Maurice O'C. Walshe, vol. 1 (1979), vol. 2 (1981), vol. 3 (1985), Element Books, Londra, Dulverton.

Meister Eckhart, *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*, trad. de B. Evans, vol. 1 (1924), vol. 2 (1931), Watkins, Londra.

Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, trad. de Bernard McGinn şi Frank Tobin, Paulist Press, SPCK, New York, Londra, 1987.

Meister Eckhart, *Meister Eckhart. The Man from whom God hid Nothing*, trad. de Ursula Fleming, Gracewing, Leominster, 1995.

Meister Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, trad. de Armand A. Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974.

Meister Eckhart, *Selected Writings*, trad. de Oliver Davies, Penguin Books, Londra, 1995.

Clark, James M. (ed.), *Meister Eckhart. An Introduction to the study of his Works and anthology of his Sermons*, Nelson, Edimburg, 1957.

Meister Eckhart, *Treatises and Sermons of Meister Eckhart*, trad. de James M. Clark şi John V. Skinner, Octagon Books, New York, 1983.

Meister Eckhart, *Selected Treatises and Sermons*, trad. de M. Clark şi John V. Skinner, Faber & Faber, Londra, 1958.

Meister Eckhart, *The wisdom of Meister Eckhart*, trad. de Jan Stryz, New Grail, St. Paul, Minn., 2003.

Blakney, Raymond B. (ed.), *Meister Eckhart. A Modern Translation*, Harper and Row, New York, Londra, 1941.

Schürmann, Reiner (ed.), *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington, Londra, 1978.

– în franceză

Meister Eckhart, *Aphorismes et légendes*, trad. de Wolfgang Wackernagel, Rivages, Paris, 2006.

Meister Eckhart, *Commentaire du Notre Père*, suivi de la *Prière de Maître Eckhart*, trad. de Eric Mangin (*Commentaire…*) şi Gérard Pfister (*Prière…*), Arfuyen, coll. Les Carnets spirituelles 40, Mesnil-sur-Estrée, 2005.

Meister Eckhart, „Conseils aux novices. Discours du discernement", în *La vie spirituelle*, 136/1982, pp. 93-103, 216-228, 390-405 şi 761-775.

Meister Eckhart, „Prologi. Expositio libri Genesis", în *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, vol. 1, trad. de Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber, Émilie Zum Brunn, Cerf, Paris, 1984.

Meister Eckhart, „Sermon pour la St. Augustin", trad. de J. Hess, în *La vie spirituelle*, 722/1997, pp. 87-92.

Meister Eckhart, *Du détachement et autres textes*, trad. de Guendoline Jarczyck şi Pierre-Jean Labarrière, Rivages, Paris, 1994.

Meister Eckhart, „Expositio sancti Evangelii secundum Joannem", în *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, vol. 6, trad. de A. de Libera, Edouard Wéber, Émilie Zum Brunn, Cerf, Paris, 1984.

Meister Eckhart, *Le grain de sénevé. Poème suivi d'un commentaire latin anonyme*, trad. de Alain de Libera, Arfuyen, Paris, 1996.
Meister Eckhart, *Granum sinapis (poème)*, trad. de Alain de Libera, Arfuyen, Paris, 1988.
Meister Eckhart, *Les légendes de maître Eckhart*, trad. de Gérard Pfister, Arfuyen, Orbey, 2002.
Meister Eckhart, *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. de Eric Mangin, Seuil, Paris, 2009.
Meister Eckhart, *L'śuvre des sermons. Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*, trad. de Jean Devriendt, Cerf, Paris, 2010.
Meister Eckhart, *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons, traités*, trad. de Paul Petit, Gallimard, Les Classiques Allemands, Paris, 1942.
Meister Eckhart, „Les Questions parisiennes no. 1 et no. 2", în *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l'ontothéologie*, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
Meister Eckhart, „Rationes Equardi", în *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l'ontothéologie*, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
Meister Eckhart, *Sermons*, trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, vol. 1 (1974), vol. 2 (1978), vol. 3 (1979), Seuil, Paris.
Meister Eckhart, *Les sermons*, trad. de Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, Albin Michel, Paris, 2009.
Meister Eckhart, *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, trad. de Fernand Brunner, Ad Solem, Geneva, 2002.
Meister Eckhart, *Sur l'humilité*, trad. de Alain de Libera, Arfuyen, Paris, 1988.
Meister Eckhart, *Traités et sermons*, trad. de Maurice de Gandillac, Aubier Montaigne, Paris, 1942.
Meister Eckhart, *Traités et sermons*, trad. de Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1993.
Meister Eckhart, „La petite étincelle de l'âme" (textes choisis et commentés par E.-H. Wéber), în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 105-118.
Meister Eckhart, „Le «Sermon de l'Homme noble» et le premier Sermon allemand", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 79-105.
Meister Eckhart, „Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann", în *Maître Eckhart ou la joie errante*, Planète, Paris, 1972.
Meister Eckhart, *Le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, trad. de Éric Mangin, Seuil, Paris, 2012.
Meister Eckhart, *Les Traités*, trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1971.
Meister Eckhart, *Traités et sermons*, trad. de Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1993.
Meister Eckhart, „Voici Maître Eckhart, à qui Dieu jamais rien ne cela", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 51-78.
Vannier, Marie-Anne (ed.), *Les mystiques rhénans. Eckhart, Suso, Tauler. Anthologie*, Cerf, Paris, 2010 (lucrarea cuprinde o selecţie de texte eckhartiene traduse în limba franceză cu următoarele titluri: „Sermon pascal", „Sermon pour la Saint-Augustin", „Prologue général à l'œuvre tripartite", „Sermon II", „Sermon IV", „Sermon XXII", „Sermon XXIV", „Sermon XXV", „Sermon XXIX", „Sermon XXX", „Sermon XLI", „Sermon XLIX", „Commentaire du

Livre de l’Exode”, „Commentaire de l’Evangile de Jean”, „Entretiens spirituels”, „Sermon 1”, „Sermon 9”, „Sermon 15”, „Sermon 18”, „Sermon 30”, „Sermon 38”, „Sermon 40”, „Sermon 52”, „Sermon 53”, „Sermon 70”, „Sermon 71”, „Sermon 75”, „Sermon 86”, „Sermon 101”, „Sermon 102”, „Sermon de l’homme noble”, „*Granum sinapis*”, „Les dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg”, „La prière d’Eckhart”).

– în germană

Albert, Karl (ed.), *Kommentar zum Buch der Weisheit*, Engeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Albert, St. Augustin, 1988.

Denifle, Heinrich (ed.), *Das geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jh.*, Graz, 1873.

Büttner, Hermann (ed.), *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von Hermann Büttner, vol. 1 (1903), vol. 2 (1909), Leipzig.

Karrer, Otto (ed.), *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebenweisheit*, Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung, München, 1926.

Kunisch, Hermann (ed.), *Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik. Eckhart, Tauler, Seuse*, Rowoht, Hamburg, 1958.

Landauer, Gustav (ed.), *Meister Eckharts mystische Schriften*, in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer, Berlin, 1903.

Landauer, Gustav (ed.), *Mystische Schriften*, übertragen von Gustav Landauer, K. Schnabel, coll. Verschollene Meister der Literatur, I, Berlin, 1903.

Landauer, Gustav (ed.), *Aus den mystischen Schriften Meister Eckharts*, Das Kunstblatt, 1918.

Mieth, Dietmar (ed.), *Christus – das Soziale im Menschen. Texterschliessungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf, 1972.

Mieth, Dietmar (ed.), *Gotteserfahrung und Wed in die Welt. Meister Eckhart*, eingeleitet und zum teil übersetzt von Dietmar Mieth, Olten, Walter, Freiburg im Brisgau, 1979.

Pedezani, J. (ed.), *Stimmen aus dem Mittelalter. Die Spruchzeisheit der Gottesfreunde Eckart, Tauler und Suso*, Basel, 1913.

Quint, Joseph (ed.), *Meister Eckhart, Reden der Unterweisung*, ins Neuhochdeutsche übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Josef Quint, Insel-Bücherei 490, Frankfurt-am-Mein, 1963.

– în italiană

Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Marco Vannini (ed.), Edizioni Marietti, Genova, 1989.

Meister Eckhart, *Commento all’Ecclesiastico: sermons et lectiones super ecclesiastici c. 24, 23-31*, Marco Vannini (ed.), Nardini, Florenţa, 1990.

Meister Eckhart, *Commento all’Esodo*, trad. de Marco Vannini, Città Nuova, Roma, 2004.

Meister Eckhart, *Commento alla Sapienza*, Marco Vannini (ed.), Nardini, Florenţa, 1994.

Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. de Marco Vannini, Città Nuova, Roma, 1992.

Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Marco Vannini (ed.), Adelphi, Milano, 1999.
Meister Eckhart, „Granum sinapis", în *Il nulla divino*, Marco Vannini (ed.), Mondadori, Milano, 1999.
Meister Eckhart, *Il libro della parabole della Genesi*, Marco Vannini (ed.), Editrice Morcelliana, Brescia, 2011.
Meister Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, Marco Vannini (ed.), Piemme, Casale Monferrato, 1996; lucrare reeditată: SE, Milano, 2011.
Meister Eckhart, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Florenţa, 1982.
Meister Eckhart, *Prediche*, Marco Vannini (ed.), Mondadori, Milano, 1995.
Meister Eckhart, „Quaestiones parisienses I e II", în Marco Vannini, *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Città Nuova, Roma, 1991.
Meister Eckhart, „Questioni parigine" (*Quaestiones parisienses*), Bernhard Geyer (ed.), în *Aquinas*, 43 (3)/2000, Vatican, pp. 473-510.
Meister Eckhart, *I sermoni*, Edizioni Paoline, Milano, 2002.
Meister Eckhart, *I sermoni latini*, trad. de Marco Vannini, Città Nuova, Roma, 1989.
Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano, 1985.
Meister Eckhart, *La via del distacco*, antologie, Marco Vannini (ed.), Mondadori, Milano, 1995.

– în japoneză

Meister Eckhart, *Doitsugo sekkyoshu* (*Predici*), trad. de Shizuteru Ueda, Sobunsha, Tokyo, 2006.

– în lituaniană

Meister Eckhart, *Traktatai ir pamokslai* (*Tratate şi predici*), Ramute Rybeliene *et. al.* (eds.), Pradai, Vilnius, 1998.

– în maghiară

Meister Eckhart (Mester Eckhart), *Beszédek vál* (*Predici*), trad. de Adamik Lajos, Paulus Hungarus, Kairosz, Budapesta, 2003.
Meister Eckhart (Mester Eckhart), *Intelmek és tanító beszédek. Liber Benedictus* (*Cuvinte de învăţătură*, *Despre omul nobil*, *Cartea mângâierii dumnezeieşti*), trad. de Mária Magdolna Révész, Katalin Vidóczi, Ödön Szelényi, Farkas Lorinc Imre Könyvk, Budapesta, 2000.
Meister Eckhart (Mester Eckhart), *Fiatalkori muvek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*, trad. de Bányai Ferenc, Kairosz Kiadó, Budapesta, 2010 (cuprinde *Sermo die Beati Augustini*, predici din *Paradisus animae intelligentis*, *Tratate* etc.).
Meister Eckhart, *Tizenöt német beszéd* (*Predici şi tratate*), trad. de István Schneller, Kráter Muhely Egyesület, Budapesta, 2000.
Meister Eckhart (Mester Eckhart), „19., 33. és 103. Prédikációi", trad. de Bányai Ferenc, în *Sapientiana*, 2/2010, Szerzetesi Hittudományi Foiskola, Budapesta, pp. 10-28

– în norvegiană

Meister Eckhart (Mester Eckhart), *Å bli den du er. Perspektiver på menneskets frihet*, trad. de Jon Wetlesen, I samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls Kulturbibliotek og Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur, Aschehoug, Oslo, 2000.

– în olandeză

Meister Eckhart (Meester Eckhart), *Het boek van de goddelijke troost* (*Cartea mângâierii dumnezeieşti*), trad. de Jan Calis, Ten Have; Kapellen, Pelckmans, Baarn, 2002.

Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen. Preken en traktaten*, trad. de C.O. Jellema, Historische Uitgeverij, Groningen, 2010.

Meister Eckhart (Meister Eckhart), *Van God houden als van niemand: preken van Eckhart*, trad. de Frans Maas, Carmelitana, Baarn, Ten Have, Gent, 2001.

– în poloneză

Meister Eckhart (Mistrz Eckhart), *Kazania*, przelozyl i opracowal Wieslaw Szymona, O.P., W Drodze, Poznan, 1986 (traducere din *Predigten*, după DW I, II, III).

Meister Eckhart (Mistrz Eckhart), *Mysli i rozwazania*, trad. de Wieslaw Szymona, O.P., W Drodze, Poznan, 2001.

Meister Eckhart (Mistrz Eckhart), *Pouczenia duchowe: wybór traktatów i kazan* (*Învăţături spirituale*, precum şi predici şi tratate), trad. de Wieslaw Szymona, O.P., W Drodze, Poznan, 2001.

– în portugheză

Meister Eckhart (Mestre Eckhart), *Sermões alemães. 1. Sermões 1 a 60*, trad. de Enio Paulo Giachini, Ed. Universitária São Francisco, Petrópolis (Bra.), Vozes, 2006.

Meister Eckhart, *Sobre o desprendimento e outros textos* (*Despre detaşare*), trad. de Alfred J. Keller, Martins Fontes, São Paulo, 2004.

– în română

Meister Eckhart, *Benedictus Deus. Tratate şi predici*, trad. de Dan Dumbrăveanu şi Stela Tinney, Herald, Bucureşti, 2004.

Meister Eckhart, *Cetăţuia din suflet. Predici germane*, trad. de Sebastian Maxim, Polirom, Iaşi, 2003.

Meister Eckhart, *Consolarea divină*, trad. de Dan Dumbrăvean şi Victoria Comnea, Herald, Bucureşti, 2002.

Meister Eckhart, *Despre omul nobil, cupa din care bea regele*, trad. de Gabriel H. Decuble, Humanitas, Bucureşti, 2007.

– în rusă

Meister Eckhart (Master Ekchart), *Izbrannye propovedi i traktaty* (*Predici şi tratate*), trad. de Nina O. Gucinoskoj, Institut Bogoslovija i Filosofii Publikacii i Perevody, Cerkov' i Kul'tura, Sankt-Petersburg, 2001.

Meister Eckhart (Majster Ekchart), *Ob otresennosti* (*Despre detaşare*), trad. de Michail Ju. Reutin, Akademija Issledovanij Kul'tury, Universitetskaja Kniga, Moscova, 2001.

Meister Eckhart (Majster Ekchart), *Reci nastavlenija. Kniga Božestvennogo utešenija*, Michail Ju. Reutin (ed.), Nauka, Moscova, 2010.

– în sârbă

Meister Eckhart (Majstor Ekhart), *Ljubav nas pretvara u ono sto volimo. Iz propovedi i izabrani traktati* (*Predici şi tratate*), trad. de Nebojsa Zdravkovic, Sluzbeni glasnik, Belgrad, 2008.

– în slovenă

Meister Eckhart, *Pridige in traktati*, v slovenščino prevedli Milica Kač, Gorazd Kocijančič, Vid Snoj, Jani Virk, Janez Zupet, Celje 1995.

– în spaniolă

Meister Eckhart, *Cuestiones parisienses*, trad. de Angel J. Capelletti, Universidad Nacional de Tucuman, Faculdad de Filosofia y Letras, Tucuman, 1962.

Meister Eckhart, *La defensa: ante la acusación de herejía*, Raymond Bernard Blakney (ed.), Almagesto, Buenos Aires, 1998.

Meister Eckhart, *Ecos de la edad media. Treinta días con un gran maestro espiritual*, trad. de Alfonso Rincón González, Norma, Bogotá, 1998.

Meister Eckhart (Maestro Eckhart), *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de Amador Vega Esquerra, Siruela, Madrid, 1998 (reeditată în 2001, 2006, 2011).

Meister Eckhart (Maestro Eckhart), *El libro del consuelo divino* (*Cartea mângâierii dumnezeieşti*), trad. de Francesc Gutiérrez, de Olaneta, Palma de Mallorca, 2002.

Meister Eckhart (Maestro Eckhart), *Obras escogidas*, trad. de Violeta García Morales şi Herman S. Stein, Edicomunicación, D.L., Barcelona, 1998.

Meister Eckhart (Maestro Eckhart), *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del „Eclesiástico"*, Andrés Quero-Sánchez (ed.), Eunsa (Pensamiento medieval y renacentista), Pamplona, 2010.

Meister Eckhart (Maestro Eckhart), *Tratados y sermones* (*Tratate şi predici*), trad. de Ilse M. de Brugger, Conaculta, Ciudad de Mexico, 1998.
Meister Eckhart (Maestro Eckhart), *Vida Eterna y Conocimiento Divino*, trad. de Miguel Grinberg, Deva's, Buenos Aires, 2002.

– în suedeză

Meister Eckhart (Mäster Eckehart), *Undervisande tal jämte andra texter*, trad. de Bertil Brisman, Artos, Skelleftea, 2007.
Meister Eckhart (Mäster Eckehart), *Predikningar 1* (*Predici*), trad. de Bertil Brisman, Artos & Norma Bokförlag, Skelleftea, 2007.

Autori antici şi medievali

Ægidius de Lessines, *Le traité „De unitate formae" de Gilles de Lessines*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain, 1901.
Alain de Lille, *De sphaera intelligibilis*, în M.-Th. Alverny, *Études de philosophie médiévale*, Paris, 1965, pp. 297-306.
Albert cel Mare, *Opera omnia*, Institutum Alberti Magni Coloniense, Bernhardus Geyer (ed.), 40 volume, Münster, 1951-.
Albert cel Mare, *Opera omnia*, ed. Borgnet, 1890-1899.
Albert cel Mare, *De quindecim problematibus*, X, în *Despre unitatea intelectului*, trad. de Al. Baumgarten, IRI, Bucureşti, 2000.
Alexander de Hales, *Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa theologica*, iussu et auctoritate Rmi. P. Bonaventurae Marrani, totius ordinis fratrum minorum ministri generalis studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, ad fidem codicum edita. Tomus II. Prima Pars secundi Libri. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex Tpographia Collegii S. Bonaventurae, 1928.
Aristotel, *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, Berolini, apug Georgium Reimerum, 1831.
Aristotel, *Fizica*, trad. de N.I. Barbu, Moldova, Bucureşti, 1995.
Aristotel, *Metafizica*, trad. de Ştefan Bezdechi, IRI, Bucureşti, 1996.
Aristotel, *Organon*, trad. de Mircea Florian, vol. I-II, IRI, Bucureşti, 1997.
Augustin, *Confesiuni*, trad. de Eugen Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2009.
Augustin, *De magistro*, trad. de Mihai Rădulescu şi Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Averroes, *Aristotelis Physica, De caelo et mundo, De generatione et correputione, De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De longitudine et brivitate vitae, De meteoris, cum Averrois Cordubensis expositionibus. Liber Averrois de substantia orbis*, O. Scotus, Veneţia, 1496.

Avicenna, *Logica. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima*, Veneţia, 1508.

Boethius, *Tratate teologice*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină şi note de O. Gordon şi B. Tătaru-Cazaban, postfaţă de A. Vasiliu, Polirom, Iaşi, 2003.

Boethius, *Consolarea Filosofiei*, ediţie bilingvă, traducere de Otniel Vereş, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfaţă de Adrian Papahagi, Polirom, Iaşi, 2011.

Cicero, *Ad C. Herrenium De ratione dicendi*, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, Lœb Classical Library, Cambridge, Ma., Londra, 1964.

Cicero, *De inventione*, în *Opera rhetorica et philosophica*, ex editonibus Oliveti et Ernesti, sedula recensione accurata, Rodwell & Martin, tomus I, Londini, 1820.

Cicero, *De officiis*, trad. de Walter Miller, William Heinemann, G.P. Putnam's Sons, Loeb Classical Library, Londra, New York, 1928.

Clarembald de Arras, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslaum Kommissionsverlag Müller & Seiffert, 1926.

Clarembald de Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, în Nikolaus M. Häring (ed.), *Life and Works of Clarembald of Arras*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1965, pp. 65-186.

Dietrich din Freiberg, *De ente et essentia*, în *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, A. de Libera şi C. Michon (eds.), Seuil, Paris, 1996.

Dietrich din Freiberg, *De ente et essentia*, în Dietrich din Freiberg, William Ockham, Boethius, Gilbertus Porretanus, Avicenna, Averroes, Siger din Brabant, *Ce este un lucru? Dispute despre fiind şi esenţă*, trad. de Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2011.

Giovanni da Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, André Combes şi Francis Ruello (eds.), Vrin, Paris, 1970.

Gonsalvi Hispani, O.F.M., *Quaestiones disputatae et de Quolibet*, ad fidem codicum mss. Editae cum Introductione historico-critica cura P. Leonis Amorós, O.F.M., Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Tom IX, Florenţa-Quaracchi, 1935.

Guillelmus Brito, *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabulorum Biblie*, L.W. Daly (ed.), în *Thesaurus mundi*, 15, Padova, 1975.

Nemesius de Emesa, *De natura hominis*, Karl Immanuel Burkhardt (ed.), trad. de N. Alfanus, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, 1917.

Petrus Helias, *Summa super Priscianus*, Leo A. Reilly (ed.), Toronto, 1993, pp. 623-624, *apud* C.H. Kneepkens, „Grammar and Semantics in the Twelfth Century. Petrus Helias and Gilbert de la Porée on the Substantive Verbe", în Maria Kardaun şi Joke Spruyt (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism, in Honour of L.M. de Rijk*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000.

Proclos, *Eléments de Théologie*, trad. de Jean Trouillard, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1965.

Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, trad. de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002,

Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, Adriaan Pattin (ed.), O.M.I., Louvain, 1966.

Tauler, Johannes, Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. von Ferdinand Vetter (DTM 11), Berlin 1910.

Quetif, Jacobus, R.P.F.; Echard, Jacobus, R.P.F., *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti*, tomus primus, Lutetiae Parisiorum, *apud* J.-B.Christophorum Ballard, Nicolaum Simart, „Aicardus", 1719, pp. 507-508.

Robert, Sanderson, *Physicae Scientiae Compendium*, I, 2, în William Jacobson (ed.), *The Works of Robert Sanderson D.D.*, vol. VI, Oxford University Press, Oxford, 1854.

Ulrich de Strasbourg, *De summo bono*, Felix Meiner, Hamburg, 1989.

***, *Cartularium Universitatis Parisiensis*, sub auspiciis consilii generalis Facultatum Parisiensium, t. II, Denifle, Henricus, O.P.; Chatelain, Aemilio (eds.), § 888 (*Johannes XXII viginti octo articulos Eckehardi, magistri theologiae Parisiensis, Ord. Praed., condemnat et reprobat. 1329, Martii 27, Avenione*), 1891, p. 322.

***, *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, cura et studio Françoise Hudry, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 143A, Hermes Latinus, tomus III, pars I, 1997.

Volume exegetice

Ancelet-Hustache, Jeanne, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956.

Bach, Joseph, *Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Als Beistrag zu einer Geschichte der Deutschen Theologie und Philosophie der Mittleren Zeit*, Wilhelm Braumüller, Viena, 1864.

Breton, Stanislas, *Deux mystiques de l'excès: J.J. Surin et Maître Eckhart*, Cerf, Paris, 1985.

Capelle, Philippe; Delattre, Denis; Devriendt, Jean; Enders, Markus; Fournier, Gilbert; Haas, Alois Maria; Libera, Alain de; Mojsisch, Burkhard; Rapp, Francis; Vannier, Marie-Anne; Wackernagel, Wolfgang; Wéber, Edouard-Henri, *Les Mystiques rhénans*, Cerf, Paris, 1996,

Caputo, John, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York, 1986.

Casteigt, Julie, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 2006.

Cerbelaud, Dominique; Chenaux, Philippe; Durel, Bernard; Eck, Suzanne; Gueullette, Jean-Marie; Haas, Alois Maria; Lefebvre, Philippe; Lemoine, Laurent; Lima Gouvêa, Romero de; Pfister, Gérard; Rapp, Francis; Vannier, Marie-Anne, *Eckhart prêcheur*, Cerf, Paris, 2002.

Cognet, Louis, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée, Paris, 1968.

Delacroix, Henri, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Félix Alcan, Paris, 1900.

Della Volpe, Galvano, *Eckhart o della filosofia mistica*, Letture di pensiero e d'arte, Roma, 1952.

Della Volpe, Galvano, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, L. Cappelli, Bologna, 1930.

Denifle, Heinrich, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Weidmann, Berlin, 1885.

Denifle, Heinrich, *Les universités françaises au moyen-âge: avis à M. Marcel Fournier: avec des documents inédits*, Emile Bouillon, Paris, 1892.

Fărcaş, Daniel, *Meister Eckhart. Misticul din căuşul ochiului*, Polirom, Iaşi, 2010.

Fischer, Heribert, *Meister Eckhart. Einführung in sein Philosophisches denken*, Alber, Freiburg-im-Breslau, 1974.

Flasch, Kurt, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1987.

Flasch, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad. de Janine de Bourgknecht, Editions universitaires de Fribourg, Fribourg, 1992.

Flasch, Kurt, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, C.H. Beck, München, 2010.

Gandillac, Maurice de, „La «dialectique» de Maître Eckhart", în *La Mystique Rhénane*, Paris, 1963.

Geiger, Louis-Bertrand, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1941.

Gire, Pierre, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Cerf, Paris, 2006.

Grabmann, Martin, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-philolol. und hist. Klasse, 32, 7, München, 1927.

Hof, Hans, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, Bonn, 1952.

Imbach, Ruedi, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Studia Friburgensia, n.F. 53, Freiburg, 1976.

Jacobi, K. (ed.), *Meister Eckhart. Lebenssituationnen-Dominikanerordens*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

Jarczyk, Gwendoline; Labarière, Pierre-Jean, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, Paris, 1995.

Leinsle, Ulrich G., *Introduction to Scholastic Theology*, trad. de Michael J. Miller, Catholic University of America, 2010.

Libera, Alain de, *Eckhart, Suso, Tauler*, Bayard, Paris, 1996.

Libera, Alain de, *Gândirea Evului Mediu*, trad. de Mihaela şi Ion Zgărdău, Amarcord, Timişoara, 2000.

Libera, Alain de, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L./F.-X. de Guibert, Paris, 1984.

Libera, Alain de, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris, 1994.

Libera, Alain de, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris, 1999.

Lossky, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960.

Malherbe, Jean-François, *Maître Eckhart: „Souffrir Dieu”. La prédication de Maître Eckhart*, Cerf, Paris, 2003.

Marenholtz, Eckehart A., *Das glîchnisse Meister Eckharts: Form, Inhalt und Funktion. Kleine Studie zur negativen Mystik*, Peter Lang, Berna, 1981.

Martell, Benoît, O.F.M. Cap., *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Institut d'Etudes Médiévales, Vrin, Montréal, Paris, 1968.

Mojsisch, Burkhard, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität, Einheit*, Felix Meiner, Hamburg, 1983.

Mojsisch, Burkhard, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity, and Unity*, trad. de Orria F. Summerell, B.R. Grüner Publishing Company, 2001.

Muller-Thym, B.J., *Establishment of the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim*, Saint Michael's Mediaeval Studies, 1939.

Pektas, Virginie, *Mystique et philosophie. „Grunt”, „Abgrunt” et „Ungrund” chez Maître Eckhart et Jakob Böhme*, John Benjamins Publishing Company, 2006.

Preger, Wilhelm, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt*, vol. 1: „Geschichte der deutschen Mystik zum Tode Meister Eckharts”, Dörffling und Franke, Leipzig, 1874; vol. 2: „Altere unde neure Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. Heinrich Suso”, Dörffling und Franke, Leipzig, 1881.

Ruh, Kurt, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, trad. de Janine De Bourgknecht şi Alain Nadeau, Cerf, Paris, 1997.

Ruh, Kurt, *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München, 1986.

Schürmann, Reiner, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Planète, Paris, 1972.

Schweitzer, Franz Josef, *Meister Eckhart und der Laie. Ein anithierchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

Seeberg, Erich, Meister Eckhart, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1934.

Smith, Cyprian, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, trad. de Réginald Stoffel, Cerf, Paris, 1997.

Wackernagel, Wolfgang, *„Ymagine denudari”. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1991.

Wilde, Mauritius, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 2000.

Zum Brunn, Émilie; Libera, Alain de, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984.

Studii şi articole exegetice

Aertsen, Jan A., „Ontology and henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)”, în E.P. Bos şi P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Mediaeval Philosophy*, Leiden, 1992, pp. 121-123.

Beierwaltes, Werner, „Meister Eckhart und der *Liber de Causis*”, în E.P. Bos şi P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Mediaeval Philosophy*, Leiden, 1992, pp. 141-170.

Beierwaltes, Werner, „*Primum est dives per se*. Maître Eckhart et le *Liber de causis*”, în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble,1994, pp. 285-300.

Breton, Stanislas, „Est – Je suis. Parménide et Moïse”, în *Revue philosophique de Louvain*, mai 2000, pp. 235-249.

Breton, Stanislas, „Le rapport: être-Dieu chez Maître Eckhart”, în Dominique Bourg (ed.), *L’être et Dieu*, Travaux du C.E.R.I.T, Cerf, Paris, 1986, pp. 42-58.

Breton, Stanislas, „Métaphysique et mystique chez Maître Eckhart”, în *Recherches de science religieuse*, 64 (2)/1976, pp. 161-182.

Brunner, Fernand, „L’analogie chez Maître Eckhart”, în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16/1969, pp. 333-307.

Brunner, Fernand, „Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif”, în *Revue de théologie et de philosophie*, 20/1970, pp. 1-11.

Brunner, Fernand, „Création et émanation: fragment de philosophie comparée”, în *Studia Philosophica*, 33/1973, pp. 33-63.

Brunner, Fernand, „Hegel et Maître Eckhart”, în *Recherches hégéliennes*, 8/1973, pp. 16-21.

Brunner, Fernand, „Eckhart ou le goût des positions extrêmes”, în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 209-230.

Capelle, Philippe, „Heidegger et Maître Eckhart”, în *Revue des sciences religieuses*, 70, 1/1996, pp. 113-124.

Capelle, Philippe, „Le modèle mystique de Maître Eckhart”, în Capelle, Philippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris,1998, pp. 217-221.

Caputo, John, „The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart’s *Parisian Questions*”, în *The Thomist*, 39/1975, pp. 85-115.

Charles-Saget, Annick, „Non-être et Néant chez Maître Eckhart”, în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 301-340.

Denifle, Heinrich, „Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundschauung seiner Lehre”, în *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II/1886, pp. 417-615.

Duhem, Pierre, „Thierry de Chartres et Nicolas de Cues”, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, Le Saulchoir, 3/1909, pp. 525-531.

Fărcaş, Daniel, „Apophase eckhartienne et herméneutique de la démythologisation”, în *Caietele Echinox*, Cluj-Napoca, vol. 17/2009, pp. 34-45.

Fărcaş, Daniel, „*Bilde*, *Entbildung*, *Entmythologisierung*. Image et discours chez Maître Eckhart”, în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai” – Philosophia*, nr. 2/2009, pp. 93-109.

Fărcaş, Daniel, „*Esse est deus* et *deus est intelligere*. La double métaphysique de Maître Eckhart”, în *Orma*, revistă de studii etnologice şi istorico-religioase, nr. 4/2006, pp. 124-132.

Fărcaş, Daniel, „Imagination, image et théologie symbolique. — Albert le Grand, *De anima*, III, 1-3 et *De fato*”, în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai” – Philosophia*, nr. 1/2009, pp. 38-58.

Fărcaş, Daniel, „L’œil dans l’imaginaire mystique de Maître Eckhart”, în *Caietele Echinox*, Cluj-Napoca, vol. 12/2007, pp. 287-299.

Fărcaş, Daniel, „Le *Livre des causes* et les *Noms divins* pseudo-dionysiens chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin", în *Orma*, revistă de studii etnologice şi istorico-religioase, nr. 9/2008, pp. 70-88.

Fărcaş, Daniel, „Maître Eckhart et la mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Orma*, revistă de studii etnologice şi istorico-religioase, nr. 7/2007, pp. 167-182.

Flasch, Kurt, „Die Intention Meister Eckharts", în *Sprache und Begriff. Fesrschrift für Bruno Liebruck*, Manheim am Glan, 1974, pp. 292-318.

Flasch, Kurt, „*Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg", în Kurt Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Germanistische Symposien der DFG VII Stuttgart, 1986, pp. 125-134, 218-234.

Flasch Kurt, „Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg", în J.F.M. Hoenen, Alain de Libera (eds.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, pp. 107-131.

Flasch, Kurt, „*Converti ut imago* — Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45 (1-2)/1998, pp. 135-150.

Friedlander, Albert H., „Maître Eckhart et la tradition juive: Maïmonide et Paul Celan", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 385-400.

Gandillac, Maurice de, „Deux figures eckhartiennes de Marthe", în *Métaphysique, Histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Baconnière, Neuchâtel, 1981, pp. 119-134.

Haas, Alois Maria, „Meister Eckharts geistlichen Predigtsprogramm", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 29/1982.

Henry, Michel, „La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Maître Eckhart", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 175-185; în *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, vol. 2, § 49, pp. 532-539.

Kaluza, Zénon, „Les questions parisiennes: caractère et datation", în ***, *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l'ontothéologie*, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 157-166.

Kazemi, Reza Shah, „Eckhart's Image of the Eye and the Wood: An Analogy which explains «all that I have ever preached about»", în *The Eckhart Review*, 12/2003.

Klibansky, Raymond, „Commentariolum de Eckardi Magisterio", în Meister Eckhart, *Opera latina*, Auspiciis Instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita, vol. XIII: „Quaestiones Parisienses" (edidit Antonius Dondaine, O.P.), Commentariolum de Eckhardi Magisterio, adjunxit Raymundus Klibansky, in Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1936, pp. I-XXXV.

Knaebel, Simon, „Maître Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne?", în *Revue des sciences religieuses*, 1/2002, pp.14-32.

Koch, Joseph, „Meister Eckharts Weiterwirken”, în *La Mystique Rhénane*, Cerf, Paris, 1963.

Koch, Joseph, „Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts”, în *Kleine Schriften*, I, Storia e letteratura, raccolta di studi e testi, 127, Roma, 1973, pp. 247-347.

Koch, Joseph, „Zur analogielehre Meister Eckharts”, în *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, 1959; in *Kleine Schriften*, I, Storia e letteratura, raccolta di studi e testi, 127, Roma, 1973.

Libera, Alain de, „Le problème de l’être chez Maître Eckhart — logique et métaphysique de l’analogie”, în *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, Geneva, Lausanne, Neuchâtel, 1980, pp. 1-63.

Libera, A. de, „À propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart: existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?”, în *Revue de théologie et de philosophie*, 113/1981, pp. 1-24.

Libera, Alain de, „Les «raisons d’Eckhart»”, în ***, *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l’ontothéologie*, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 109-140.

Libera, Alain de, „Maître Eckhart et la controverse sur l’unité ou la pluralité des formes”, în K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1984, pp. 147-162.

Libera, Alain de, „Albert le Grand et Maître Eckhart: les raisons d’une «mystique»”, în *Communio*, 17 (2-3)/1992, pp. 83-98.

Libera, Alain de, „L’Être et le Bien: Exode 3, 14 dans la théologie rhénane”, în *Celui qui est. Exégèse d’Exode 3, 14*, Paris, 1994.

Libera, Alain de, „Mystique et philosophie: Maître Eckhart”, în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 319-340.

Longpré, Ephrem, „Questions inédites de Maître Eckhart, O.P., et Gonzalve de Balboa, O.F.M.”, în *Revue néo-scolastique de philosophie*, 13/1927, pp. 69-85.

Milne, Joseph, „Eckhart and the Problem of Christian Non-Dualism: a comparative study of Eckhart and Advaita Vedanta”, în *The Eckhart Review*, 2/1993.

Mojsisch, Burkhard, „La psychologie philosophique d’Albert le Grand et la théorie de l’intellect de Dietrich de Freiberg”, în *Archives de la philosophie*, 43 (3)/1980, pp. 675-693.

Mojsisch, Burkhard, „Dynamik der Vernuft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, în K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Kloster Engelberg, Stuttgart, 1986, pp. 135-144.

Mojsisch, Burkhard, „La critique eckhartienne de la conception téléologico-théocratique d’Augustin”, în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 243-268.

Mojsisch, Burkhard, „Ce «moi»: la conception du moi de Maître Eckhart, une contribution aux «Lumières» du Moyen Age”, în *Revue des sciences religieuses*, 70 (1)/1996.

Mojsisch, Burkhard, „Grund der Seele. Das Ich als Ursache seiner selbst und Gottes in der Philosophie Meister Eckharts”, în *Gottmenschen. Konzepte existentieller Grenzüberschreitung im Altertum*, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, vol. 55, Trier, 2003, pp. 181-203.

Pasqua, Hervé, „Maître Eckhart: l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect", în *Revue philosophique de Louvain*, 91/1993, pp. 535-547.

Quint, Joseph, „Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Gesteswelt", în *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschatten und Geistesgeschichte*, 27/1953, pp. 48-76.

Ruh, Kurt, „Zu Meister Eckhart's Kölner Predigten", în *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur*, Weidmannsche Buchhandlung, 128, Berlin, 1999, pp. 42-46.

Santacitto, Ajahn, „A Way of the Way: Meister Eckhart and the Buddhist way of awakening heedful, non-attaching awareness", în *The Eckhart Review*, 2/1993.

Schürmann, Reiner, „La double prescription du principe et de l'origine (Maître Eckhart)", în *Les hégémonies brisées*, Editions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996, pp. 349-432.

Sturlese, Loris, „Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la riconstruzione del testo e della storia dell'*Opus tripartitum*", în *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule*, Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, sonderdruck aus der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, vol. 32/1985, tom 1/2, Freiburg, 1985, pp. 145-154.

Sturlese, Loris, „*Homo divinus*. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nach-eckhartschen Zeit", în Kurt Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Kloster Engelberg, Stuttgart, 1986, pp. 145-161.

Sturlese, Loris, „Mysticism and Theology in Meister Eckhart's Theory of the Image", în *The Eckhart Review*, 2/1993.

Sturlese, Loris, „Les eckhartiens de Cologne – Le Studium Generale des Dominicains allemands et la condamnation des thèses de Maître Eckhart", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 355-371.

Vannier, Marie-Anne, „Maître Eckhart à Strasbourg (1313-1323/1324)", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 341-353.

Vannier, Marie-Anne, „*Creatio* et *formatio* chez Eckhart", în *Revue thomiste*, 94/1994, pp. 100-109.

Vannier, Marie-Anne, „S. Augustin et Eckhart. Sur le problème de la création", în *Augustinus*, 39/1994, pp. 551-561.

Vannier, Marie-Anne, „Relire aujourd'hui les mystiques rhénans", în *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon*, 114/1996, pp. 15-43.

Vannier, Marie-Anne, „Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart?", în *Miscellanea Mediaevalia*, 24, Berlin, 1996, pp. 622-641.

Vannier, Marie-Anne, „L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg", în *Revue des sciences religieuses*, 70/1996, pp. 73-89.

Vannier, Marie-Anne, „La constitution du sujet chez Eckhart", în *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 104/1996, pp. 423-424.

Vannier, Marie-Anne, „Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Strassburger Werk", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 44/1997, pp. 317-334.

Vannier, Marie-Anne, „Introduction au Sermon d'Eckhart pour la S. Augustin", în *La vie Spirituelle*, 722/1997, pp. 85-86.

Vannier, Marie-Anne, „Aux sources de la voie négative", în *Revue des sciences religieuses*, 72/1998, pp. 403-419.

Vannier, Marie-Anne, „La connaissance de soi chez Augustin et Eckhart", în *La France latine*, 132/2001, pp. 15-37.

Vannier, Marie-Anne, „Eckhart et le Prologue de Jean", în *Graphè*, 10/2001, pp. 125-142.

Vannier, Marie-Anne, „La prédication, axe de l'œuvre d'Eckhart", în *La vie Spirituelle*, 742/2002, pp. 829-841.

Vannier, Marie-Anne, „Création et négativité chez Eckhart", în *Revue des sciences religieuses*, 67 (4)/1993, pp. 51-67; „Creaţie şi negativitate la Meister Eckhart, în B. Tătaru-Cazaban (ed.), *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*, Polirom, Iaşi, 2005, pp. 250-266.

Vannier, Marie-Anne, „La prédication chez Augustin et Eckhart", în *Nouvelle Revue Théologique*, 127/2005, pp. 180-199.

Vannier, Marie-Anne, „Maître Eckhart et le «Granum sinapis»", în *La Vie Spirituelle*, 731/1999, pp. 223-235.

Vannini, Maco, „La justice et la génération du Logos dans le commentaire eckhartien à l'Evangile selon Saint-Jean", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 143-162.

Vasiliu, Anca, „Alain din Lille: prolegomene la o metafizică a imaginii în *Sphaera Intelligibilis*", în B.-T. Cazaban (ed.), *Pluralitatea metafizicii medievale*, Polirom, Iaşi, 2005, pp. 236-249.

Vianu, Ştefan, „Intelectul divin şi intelectul uman la Meister Eckhart", în *Metafizica spiritului, de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 113-155.

Vignaux, Paul, „Pour situer dans l'école une question de maître Eckhart. — Interrogation et suggestions sur «être», «connaître» et «vouloir» en Dieu", în ***, *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l'ontothéologie*, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Universitaires de France, Paris, Presses 1984, pp. 141-154.

Wackernagel, Wolfgang, „L'être des images", în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 455-472.

Wackernagel, Wolfgang, „Le regard transimaginaire de Maître Eckhart", în Joël Thomas (ed.), *Initiation aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipses, Paris, 1998, pp. 61-71.

Wackernagel, Wolfgang, „From Detachment to Incarnation: A Study on Spiritual Advice in Eckhart's Early Teaching", in *The Eckhart Review*, 13/2004.

Wackernagel, Wolfgang, „Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart", în *Maître Eckhart et Jan Ruusbreoc, Études sur la mystique «rhéno-flamande» (XIII^{e}-XIV^{e} siècle)*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2004, pp. 71-86.

Wéber, Edouard, „La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand", în *Archives de la philosophie*, 43 (3)/1980, pp. 559-588.

Wéber, Edouard, „Négativité et causalité: leur articulation dans l’apophatisme de l’école d’Albert le Grand”, în Albertus Magnus und der Albertismus: Deutsche Philosophische Kultur Des Mittelalters, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, pp. 51-90.

Wéber, Edouard-Henri, „Eckhart et l’ontothéologisme: histoire et conditions d’une rupture”, în ***, *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l’ontothéologie*, trad. de Émilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 13-83.

Weiss, Bardo, „Der Einfluss Anselms von Canterbury auf Meister Eckhart”, în *Analecta anselmiana*, IV/2/1975, pp. 209-221.

Welte, Bernhard, „Meister Eckhart als Aristoteliker”, în *Philosophisches Jarbuch der Görres Gesellschaft*, 69/1934, pp. 467-524.

Zum Brunn, Emilie, „Maître Eckhart et le nom inconnu de l’âme”, în *Archives de la philosophie*, 43 (3)/1980, pp. 655-666.

Zum Brunn, Emilie, „Dieu n’est pas être”, în ***, *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l’ontothéologie*, trad. de Emilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 84-108.

Zum Brunn, Émilie, „Les premières questions parisiennes de Maître Eckhart”, în K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1984, pp. 128-137.

Zum Brunn, Émilie, „«Un homme qui pâtit Dieu»”, în Émilie Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme-Millon, Grenoble, 1994, pp. 269-284.

Indice biblic

Apoc., 1, 17-18: *Sermo paschalis*, § 2
Apoc., 2, 8: *Prol. gener.*, § 19; § 21
Apoc., 21, 5: *Prol. gener.*, § 18
Apoc., 22, 13: *Prol. gener.*, § 4; § 19-21
Col., 1, 16: *Quaestio V*, § 4
1 Cor., 5, 6: *Prol. Op. exp.*, § 3
1 Cor., 5, 7-8: *Sermo paschalis*
1 Cor., 10, 13: *Sermo die B. Augustini*, § 17
1 Cor., 11, 28: *Sermo paschalis*, § 13
1 Cor., 13, 12: *Sermo die B. Augustini*, § 4
2 Cor., 3, 18: *Sermo die B. Augustini*, § 11
2 Cor., 4, 18: *Pater noster*, § 1
Dan., 6, 26: *Pater noster*, § 6
Deut., 6, 4: *Prol. Op. prop.*, § 5
Deut., 32, 4: *Tabula prol.*, § 2; *Prol. gener.*, § 19
Ex., 3, 14: *Prol. gener.*, § 12-13; *Prol. Op. prop.*, § 5; *Quaestio I*, § 9
Ef., 3, 6: *Pater noster*, § 3
Ef., 3, 15: *Pater noster*, § 3
Ez., 34, 14: *Sermo paschalis*, § 12
Flp., 1, 6: *Sermo paschalis*, § 14
Flp., 1, 23: *Pater noster*, § 14
Fp., 9, 15: *Sermo die B. Augustini*, § 11
Gal., 3, 20: *Prol. Op. prop.*, § 5
Gal., 5, 22: *Sermo die B. Augustini*, § 8
Gen., 1, 1: *Tabula prol.*, § 2; *Prol. Op. exp.*, § 3
Gen., 1, 26: *Sermo die B. Augustini*, § 3
Gen., 2, 23: *Sermo paschalis*, § 2
Gen., 37, 27: *Sermo paschalis*, § 2
Iac., 1, 5: *Prol. Op. prop.*, § 22
Iac., 1, 13: *Pater noster*, § 17
Iac., 4, 3: *Sermo die B. Augustini*, § 18
Iac., 4, 6: *Sermo paschalis*, § 8
In., 1, 1: *Tabula prol.*, § 2; *Quaestio I*, § 4; § 6

In., 1, 3: *Prol. Op. prop.*, § 21; *Quaestio I*, § 4; *Sermo paschalis*, § 2
In., 1, 4: *Sermo die B. Augustini*, § 3; *Sermo paschalis*, § 2
In., 1, 12: *Pater noster*, § 2
In., 4, 24: *Pater noster*, § 6
In., 5, 17: *Prol. gener.*, § 21
In., 6, 51: *Pater noster*, § 13
In., 7, 18: *Pater noster*, § 5
In., 8, 58: *Quaestio III*, § 24
In., 10, 9: *Sermo paschalis*, § 5
In., 14, 6: *Quaestio I*, § 4; *Sermo paschalis*, § 2
In., 15, 5: *Sermo paschalis*, § 16
In., 16, 16: *Prol. Op. exp.*, § 3
In., 16, 24: *Pater noster*, § 2
In., 20, 4: *Sermo paschalis*, § 14
Iov, 1, 15: *Sermo paschalis*, § 2
Iov, 14, 4: *Prol. Op. prop.*, § 5
Iov, 23, 13: *Quaestio III*, § 24
Is., 41, 4: *Prol. gener.*, § 18; *Prol. Op. prop.*, § 13
Is., 53, 1: *Sermo paschalis*, § 2
Is., 53, 12: *Sermo paschalis*, § 2
Înţ., 1, 14: *Prol. gener.*, § 17-18
Înţ., 7, 27: *Prol. gener.*, § 18
Înţ., 8, 1: *Prol. Op. prop.*, § 13
Înţ., 16, 20-21: *Sermo paschalis*, § 5
Lc., 1, 78: *Tabula prol.*, § 2
Lc., 4, 4: *Pater noster*, § 13
Lc., 7, 9: *Pater noster*, § 12
Lc., 11, 3: *Pater noster*, § 10
Lc., 15, 20: *Pater noster*, § 1
Lc., 15, 32: *Sermo paschalis*
Lc., 18, 19: *Prol. Op. prop.*, § 8
Lc., 22, 8 şi 12: *Sermo paschalis*, § 13
Lc., 22, 37: *Sermo paschalis*, § 2
2 Mac., 7, 28: *Prol. gener.*, § 16
Mc., 10, 18: *Prol. Op. prop.*, § 8
Mc., 14, 12-13: *Sermo paschalis*, § 13
Mc., 14, 15: *Sermo paschalis*, § 16
Mih., 6, 14: *Sermo paschalis*, § 14
Mt., 4, 4: *Pater noster*, § 13
Mt., 5, 16: *Pater noster*, § 5

Mt., 6, 11: *Pater noster*, § 10
Mt., 11, 24: *Pater noster*, § 2
Mt., 23, 6-7: *Sermo die B. Augustini*, § 6
Mt., 23, 8: *Pater noster*, § 3
Mt., 25, 34: *Pater noster*, § 6
Mc., 14, 12: *Sermo paschalis*, § 13
Mc., 14, 15: *Sermo paschalis*, § 16
Num., 9, 11: *Sermo paschalis*, § 11
Ps., 2, 7: *Pater noster*, § 14
Ps., 21, 27 (Ps. 22, 26): *Sermo paschalis*, § 7
Ps., 30, 21 (Ps. 31, 20): *Sermo die B. Augustini*, § 6
Ps., 32, 9 (Ps. 33, 9): *Prol. gener.*, § 19
Ps., 59, 11 (Ps. 60, 9): *Sermo paschalis*, § 15
Ps., 67, 11 (Ps. 68, 10): *Sermo paschalis*, § 7; § 10
Ps., 119, 5 (Ps. 120, 5): *Pater noster*, § 4; § 14
Ps., 136, 1 (Ps. 137, 1): *Pater noster*, § 4
1 Rg., 8, 27: *Pater noster*, § 4
Rom., 1, 20: *Quaestio III*, § 27
Rom., 4, 17: *Prol. gener.*, § 17
Rom., 5, 8: *Pater noster*, § 1
Rom., 8, 17: *Pater noster*, § 1; § 3
Rom., 8, 29: *Sermo die B. Augustini*, § 11
Rom., 9, 3: *Pater noster*, § 5
Rom., 10, 16: *Sermo paschalis*, § 2
Rom., 10, 17: *Sermo paschalis*, § 2
Rom., 11, 36: *Prol. gener.*, § 8; *Prol. Op. prop.*, § 22; *Quaestio V*, § 4
Rom., 12, 20: *Sermo die B. Augustini*, § 8
1 Sam., 21, 4 şi 6: *Sermo paschalis*, § 11
Sir., 24, 14: *Quaestio I*, § 4
Sir., 30, 16: *Sermo die B. Augustini*, § 8
Sir., 50, 10: *Sermo die B. Augustini*, § 1-12
1 Tim., 2, 4: *Pater noster*, § 8
Zah., 6, 12: *Tabula prol.*, § 2

Indice de nume

A

Ćgidius de Lessina 47, 258 n. 50
Alain de Lille 59, 318 n. 5
Albert cel Mare 19, 44, 46, 59, 62-63, 238 n. 5, 249 n. 53, 256 n. 30, 258 n. 58, 277 n. 30, 278 n. 34, 280 n. 50, 285 n. 14, 288 n. 10, 294 n. 18, 299 n. 56, 321 n. 33, 322 n. 37, 323 n. 52, 329, 342-344
Alexander de Hales 53, 294 n. 22
Aristotel 11, 20, 61, 139, 153, 163, 191, 237 n. 4, 241 n. 23 şi 25, 245 n. 23 şi 25, 247 n. 31, 257 n. 41, 270 n. 12, 370 n. 13, 275 n. 22, 286 n. 4, 291 n. 2, 334-335, 344, 347
Augustin 24, 50, 52-54, 56-57, 59-60, 81, 83, 85, 91, 93, 95, 97, 99, 105, 109, 115, 123, 133, 163, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 199, 203, 205, 213, 215, 217, 219, 221, 223, 225, 227, 231, 233, 235, 248 n. 38, 40 şi 43, 282 n. 57, 315 n. 91, 319 n. 20, 320 n. 25
Averroes 249 n. 53, 290 n. 25
Avicenna 59, 62, 85, 91, 103, 183, 287 n. 8

B

Bacon, Roger 241 n. 22, 349 n. 1
Bernard de Clairvauxb 300 n. 61
Boethius 51-52, 95, 105, 181, 189, 191, 195, 243 n. 9
Burgundio de Pisa 278 n. 35
Burleigh, Walter 241 n. 22, 349 n. 1

C

Cicero 59, 161, 221, 250 n. 60, 318 n. 4
Clarembald de Arras 51, 53, 291 n. 2, 293 n. 15
Claudius Ptolemaeus 324 n. 55

D

Dietrich din Freiberg 63, 65, 264 n. 17, 276 n. 28, 329
Duns Scotus, Ioan 38, 41, 283 n. 61, 349 n. 1

E

Étienne Tempier 47, 63, 239 n. 16, 258 n. 50, 328

G

Gilbert de Poitiers 51-52
Godefroid de Fontaines 48, 264 n. 21
Gonzalv de Balboa/Gonzalv de Spania 22-24, 38-43, 149, 242 n. 3, 272 n. 1-2, 273 n. 8, 280 n. 49-50, 281 n. 53, 283 n. 65, 284 n. 70
Grigore de Nisa 157, 167, 278 n. 35
Guillelmus Brito 324 n. 59

H

Henri din Gand 48, 264 n. 21
Hildegard von Bingen 51

I

Ieronim 56, 59, 203, 207, 213, 303 n. 17, 307 n. 47, 312 n. 66, 318 n. 4
Ioan Cassian 56, 58, 303 n. 22, 303 n. 24, 304 n. 27, 307 n. 47, 308 n. 49, 309 n. 55, 316 n. 99
Ioan Damaschinul 103, 253 n. 15, 268 n. 48, 278 n. 35
Ioan de Ripa 290 n. 29
Ioan Gură-de-Aur 56, 201, 203, 207, 209, 211, 215, 301 n. 5, 301 n. 9, 306 n. 41, 309 n. 54

K

Kilwardby, Robert 47, 63, 257 n. 50

M

Macrobius 293 n. 15

N

Nemesius de Emesa 278 n. 35
Nicolaus Cusanus 24, 51, 57

O

Ockham, William 241 n. 22, 349 n. 1

P

Petru de Poitiers 276 n. 28

Petru Helias 276 n. 28
Platon 189, 293 n. 15, 293 n. 16, 333
Proclus 19, 103, 105, 278 n. 34
Prosper din Aquitania 59, 320 n. 25
Pseudo-Dionisie Areopagitul 40, 59, 61, 238 n. 5, 281 n. 52, 321 n. 33, 322 n. 42
Pseudo-Ioan Gură-de-Aur 56, 302 n. 12, 311 n. 63

S

Sanderson, Robert 290 n. 28

T

Thierry de Chartres 51-52
Toma de Sutton 287 n. 8
Toma din Aquino 13, 16, 21, 27, 36, 47-48, 54, 56, 63-65, 81, 121, 173, 183, 238 n. 5, 245 n. 23, 245 n. 25, 246 n. 27, 251 n. 2, 254 n. 22, 260 n. 3, 266-267 n. 35, 268 n. 45, 269 n. 1, 274 n. 20, 275 n. 27, 279 n. 45-46, 280 n. 48, 281 n. 52, 287 n. 8, 288 n. 10, 289 n. 22, 295 n. 29, 302 n. 12, 304 n. 24, 311 n. 63, 314 n. 88, 322 n. 42, 329, 341, 345-346, 354

U

Ulrich de Strasbourg 20, 63, 310 n. 60, 329